٧٧
السنة التاسعة عشرة
خريف ٢٠١٢م/ ١٤٣٣هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

- الإسلاميون وتحديات ما بعد الربيع العربي
- السيد هبة الدين الشهرستاني والمنهج الإصلاحي.. آليات، وتطبيقات
- فلسفة الفن عند الأستاذ عبدالسلام ياسين
- مشكلة الثقافة بين مالك بن نبي وعبداللّه شريط
- إشكاليــة التراث والمنهج عند محمد عابد الجابري

- ترجمات:
زابينه إشميتكه.. المحققة والمتخصصة في الفكر المعتزلي والشيعي
- نـــدوات:
الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتّجاهات

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

المراسلات

- لبنان - ص. ب ١١٣/٥٧٨٩
  الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣
- الكويت - ص. ب ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠
- موقع المجلة على الإنترنت
- البريد الإلكتروني

- LEBANON – P.O. Box: 113 /5789
  Hamra – Beirut 2070 1103
- KUWIT – P.O Box: 941 – Dasman 15460
- http: //www. kalema.net
- Email: kalema@kalema.net

التنفيذ الطباعي

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر - بيروت، الحدث

تلفاكس: 05 - 464520 جوال: 03 - 287158
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

التوزيع

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع - لبنان

ص. ب 6590/ 113 - بيروت 2140 1103
هاتف وفاكس: 961 - 1 - 856677

الاشتراك السنوي

لبنان والدول العربية 40 دولاراً. أوروبا وأمريكا وسائر الدول 50 دولاراً. المؤسسات الرسمية والخاصة 100 دولار.

مسجلة في شركة (الكلمة) للإعلام والنشر المحدودة - نيقوسيا - قبرص بتاريخ 23/1/1998 بموجب قرار رقم 113

قواعد النشر في المجلة

ترحب مجلة الكلمة بإسهامات الكتاب والباحثين في مجالات الفكر الإسلامي، والمعارف الإسلامية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية. مع الاهتمام بقضايا الثقافة ومشكلاتها في العالم العربي والإسلامي، والتجدد والبناء الحضاري، وكذلك قضايا الإنماء التربوي والتعليمي، ومستقبليات المشروع الثقافي - الحضاري - الإسلامي المعاصر، مع الإيمان بقيم الحرية والحوار والانفتاح والتسامح.

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ألَّا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- تعتذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الفئوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ما تنشره المجلة يُعبِّر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبِّر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتغطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

نلفت أنظار السادة الكتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم
على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو kalema@kalema.net

محتويات العدد

No. 77 - 19th year - Fall 2012 AD/1433 HG
العدد (٧٧) السنة التاسعة عشرة - خريف ٢٠١٢م/ ١٤٣٣هـ

الكلمة الأولى

دراسات وأبحاث

رأي ونقاش

ترجمات

كتب - مراجعة ونقد

ندوات

هـذا العـدد

ثمة مضامين ثقافية ومعرفية كبرى، تختزنها حياة وسيرة ومسيرة رجال الإصلاح والفكر في الأمة، ولا يمكن تظهير هذه المضامين والكنوز إلَّا بقراءة تجاربهم، ودراسة أفكارهم ونتاجهم الفكري والمعرفي، والاطِّلاع التفصيلي على جهودهم الإصلاحية في حقول الحياة المختلفة.

وانطلاقاً من إيماننا العميق بضرورة فحص تجارب المصلحين، وقراءة تجاربهم وعطائهم الفكري والمعرفي، يأتي هذا العدد الذي يضم مجموعة من الدراسات والأبحاث، التي تناقش تجارب وعطاءات بعض المصلحين والمفكرين. فيشاركنا الأستاذ (ليث العتابي) بدراسة عن العلامة الشهرستاني بعنوان: «السيد هبة الدين الشهرستاني والمنهج الإصلاحي.. آليات وتطبيقات»، والأستاذ جميل حمداوي بدراسة بعنوان: «إشكالية التراث والمنهج عند محمد عابد الجابري»، والأستاذ إدريس مقبول بدراسة بعنوان: «فلسفة الفن عند الأستاذ عبد السلام ياسين».

والأستاذة وسيلة يعيش حرم خزار بدراسة بعنوان: «مشكلة الثقافة بين مالك بن نبي وعبد الله شريط»، والأستاذ حسين متقي بدراسة هامة ومترجمة عن (زابينة اشميتكة)، وهي عالمة غربية ومحقِّقة ومتخصِّصة في الفكر المعتزلي والشيعة.

إضافة إلى أبحاث ودراسات أخرى، توزَّعت على أبواب المجلة المختلفة..

ونسأل الباري أن نكون قد وفقنا في تقديم مادة معرفية وفكرية هامة ومفيدة.

ومن الله نستمد العون والتوفيق.

الإسلاميون
وتحديات ما بعد الربيع العربي

محمد محفوظ

لا شك في أن الظاهرة الإسلامية الحديثة (جماعات وتيارات، شخصيات ومؤسسات) أضحت من الحقائق الثابتة في المشهد السياسي والثقافي والاجتماعي في المنطقة العربية، بحيث من الصعوبة تجاوز هذه الحقيقة أو التغافل عن مقتضياتها ومتطلباتها.. بل إننا نستطيع القول: إن المنطقة العربية دخلت في الكثير من المآزق والتوترات بفعل عملية الإقصاء والنبذ الذي تعرَّضت إليه هذه التيارات، مما وسَّع الفجوة بين المؤسسة الرسمية والمجتمع وفعالياته السياسية والمدنية.. وفي تقديرنا، إن انفتاح السلطات السياسية على التيارات الإسلامية، وفسح المجال لها للنشاط العلني، سيساهم في الآتي:

١- استقرار الحياة السياسية والاجتماعية؛ لأنه لا يمكن أن يتحقق الاستقرار العميق في ظل سياسات وممارسات إقصائية لبعض الوجودات السياسية والاجتماعية.

٢- تهذيب نزعات التيارات الإسلامية، وخلق مسافة كبيرة بينها وبين التوجهات العنفية التي سادت في بعض المناطق العربية والإسلامية من جراء سياسات التغييب والإقصاء.

٣- بناء الأوضاع السياسية على أسس الحرية والديمقراطية وصيانة

حقوق الجميع في العمل والتنافس في المجال العام، وذلك عبر إرساء آليات وأطر ومؤسسات للتداول والتنافس السياسي بين مختلف التيارات والوجودات السياسية.

وفي هذا السياق من المهم رصد بعض الملاحظات والأفكار التأسيسية المُتعلِّقة بطبيعة العمل السياسي لدى التيارات الإسلامية والإشكاليات المتعلقة بهذا العمل سواء على مستوى العمل أو الممارسة.

□ الإطار النظري

في الفضاء الدعوي والسياسي، هناك دائماً منطقان: منطق الدعوة الذي يتحدَّث عمَّا ينبغي أن يكون، بصرف النظر عن طبيعة المعطيات القائمة، ومنطق السياسة الذي يعتني بإدارة اللحظة وفق المعطيات القائمة، بصرف النظر عن جذورها ودوافعها. ويبدو أن التيارات الإسلامية تعاني الازدواجية في التعاطي مع العمل السياسي من جراء الخلط بين الدعوي والسياسي. ولعل من أهم الخطوات التي ينبغي أن تقوم بها التيارات الإسلامية السياسية، هو الفصل أو التمييز بين الدعوي والسياسي، وذلك من أجل إنهاء المنطق الإطلاقي في التعامل مع الشؤون السياسية المتغيرة. وأن التصورات الكبرى في طورها الدعوي تختلف في طرائق تنزيلها على الواقع عن التصورات في طورها السياسي؛ حيث إنها تتطلَّب التدرُّج ومراعاة معطيات الواقع، فالخطابات الدعوية دائماً ذات طابع رومانسي حالم وتنحو نحو التجريد، أما إدارة العمل السياسي فهي تقتضي الواقعية والتدرُّج ومراعاة الظروف والأحوال.

مع تحولات الربيع العربي ووصول التيارات الإسلامية السياسية إلى الحكم والسلطة، بدأت مهمة تقديم المشروع الإسلامي، بوصفه مشروعاً للتطبيق، وليس مشروعاً للدعوة. ولا شك في أن هذه المسألة تتطلَّب من الإسلاميين بكل تياراتهم وفئاتهم لياقة سياسية وتدبيرية جديدة، حتى يتمكَّنوا من اجتياز المسافة بين الوعد والإنجاز بشكل صحيح ومناسب، فإذا كان الخطاب والممارسة الدعوية في بعض جوانبها، تستطيع أن تتجاوز زمنها ومعطياته المتعددة، فإن الخطاب والممارسة السياسية لا تستطيع أن تتجاوز زمنها ومعطياته؛ لأنها ممارسة تستهدف التعامل المباشر مع معطيات الواقع والزمن وحقائقها المتعددة. و«يتمتع الدين الإسلامي بقابلية عظيمة للتجدُّد والبقاء شابًّا فعَّالاً، مهما تطاول الزمن أو بَعُدَ زمن الوحي، وبهذه القدرة على التجدُّد فإنه مؤهل للتعامل مع مشكلات الإنسان المعاصرة، بذات الكفاءة والفعالية التي عالج بها حاجات الإنسان قبل أربعة عشر قرناً من الزمان. إن السر في هذه القدرة يكمن في تعالي النص الديني على الأفهام البشرية المرتهنة، بالضرورة، لظروف الزمان والمكان، فإذا أبقينا النص في تجريده فإنه سيتيح لنا إمكانية الفهم المتجدّد في كل زمن، أما إذا قيّدناه بقيود البيئة فسيكون -كسائر الأيدلوجيات البشرية-

مؤقتاً ومحدوداً، ومرتهناً للشروط الخاصة بتلك البيئة، وفي هذا يُروى عن عبدالله بن عباس الذي اشتهر بلقب ترجمان القرآن قوله: «لا تفسروا القرآن فإن الدهر يفسره»، وفي هذا القول إشارة ذكية إلى الحقيقة التي لا يمكن إنكارها، حقيقة أن فهم الأجيال المتأخرة للقرآن ستكون أعمق وأشمل من فهم الأجيال المتقدمة، على الرغم من قرب هذه لزمن النزول، وبعد الأخرى عنه، ذلك أن فهم القرآن في زمن سيكون مشروطاً بمستوى العلم والعقول في ذلك الزمن، ونعلم أن تقدم الزمان يتوازى غالباً مع تقدم العلم ونضج العقل البشري»[(١)].

وفي تقديرنا، إن نجاح التيارات الإسلامية في تجربة الحكم والسلطة في هذه الحقبة، مرهون إلى حدٍّ بعيد بقدرة هذه التيارات على نقد تجربتها السياسية السابقة، وتفكيك بعض عناصرها، وصياغة رؤية أو مشروع سياسي جديد، يأخذ بعين الاعتبار الكثير من التحولات والمتغيرات على الصعد السياسية والاستراتيجية والاقتصادية والاجتماعية.. والذي ينبغي أن يقال في هذا السياق: إن تصدر التيارات الإسلامية إلى المشهد السياسي في دول الربيع العربي، لا يعود إلى عمل هذه التيارات على الصعيد السياسي، وإنما يعود إلى العاطفة الدينية المتجذرة في نفوس وعقول المجتمعات العربية، وإلى الأنشطة الاجتماعية والخدمية والثقافية التي تقوم بها هذه التيارات؛ مما وفر لها علاقة طبيعية مع الناس، وإلى تراجع تأثير الوجودات الأيديولوجية والفكرية والسياسية الأخرى المنافسة للإسلاميين.

أسوق هذا الكلام ليس من أجل التهوين أو التقليل من الإنجازات السياسية الأخيرة التي حققتها هذه التيارات، وإنما للقول: إن هذه الإنجازات وهذا التصدر للمشهد، جاء بفعل أنشطة الإسلاميين الدينية والثقافية والاجتماعية وليس نشاطهم السياسي، مع إدراكي التام أن تراجع هذا النشاط يعود إلى طبيعة الأنظمة السياسية الشمولية التي كانت تمارس الظلم والحيف بحقهم وتمنعهم من ممارسة حقهم الطبيعي في الشأن السياسي العام.

فالمرحلة الحالية بالنسبة إلى الإسلاميين هي مرحلة بناء المشروع وليس رفع الشعار. فإدارة المجتمع والسلطة لا يمكن أن يتم بالشعارات المجردة، وإنما بالخطط والمشاريع التي تعالج مآزق الواقع وأزماته المتعددة.. وإننا «بحاجة اليوم إلى اجتهاد يجيب على حاجات عصرنا، ويتناول خصوصاً الأمور العامة ذات التأثير المباشر أو غير المباشر على معظم الناس، في الشأن السياسي وفي غيره من الشؤون التي لا تتعلق بفرد واحد أو عدد معين من الأفراد، بل بعامة المسلمين، أو على الأقل بعامة المسلمين من أهل قطر معين من الأقطار الإسلامية، لا سيما في المرحلة الحالية التي تشهد تنامياً في شعور المسلمين بقدرة دينهم

---

(١) توفيق السيف – الإسلام في ساحة السياسة – متطلبات العرض والتطبيق – ص ٦٢، الطبعة الأولى دار الجديد، بيروت.

وكفاءته، كمشروع لإدارة المجتمع وتنظيمه، بالمقارنة مع المشروعات الأخرى»[٢].

ومن الضروري في هذا السياق ألَّا يخاف الإسلاميون من النقد والمحاسبة؛ لأنه لا يمكن أن تنجح أي تجربة سياسية دون النقد والمراقبة والمحاسبة، ووجود أطراف ومكونات فكرية وسياسية واجتماعية، تنافس التيارات الإسلامية، وتوضح خطل أو خطأ بعض الموقف أو التصرفات أو الممارسات حالة صحية ينبغي ألَّا تقمع أو تحارب سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. والأكيد في هذا الإطار أن نقد وتسفيه التجربة السياسية للإسلاميين، ليس نقداً أو تسفيهاً للإسلام.. فالفعالية والإنجاز السياسي، هو الذي يقلل من حجم النقد الذي يوجه لأداء هذه الكتلة أو تلك المجموعة.

والسياسة كفعل وممارسة لا تدار بالمواعظ الأخلاقية والشعارات التعبوية، وإنما بالفعل والإنجاز وصناعة التحالفات وبناء الحقائق التي تضمن مصالح المجتمع والوطن الذي ينتمي إليه الفاعل السياسي و «عندما نقول بأنه لا محل في الصراع السياسي للمعيارية الأخلاقية، فليس المقصود بذلك أن الفاعلين السياسيين كائنات متسيبة أخلاقيًّا، وأنهم وحوش كاسرة بدون رادع إلى غير ذلك من النعوت التي يمكن أن تنجم عن مثل هذا التصور.. ذلك أن من الضروري التمييز إبستمولوجيًّا بين أخلاقيات الفاعل وأخلاقيات المجال.

فالفاعل يعتقد -على الأقل على مستوى وعيه الواضح- بأنه أخلاقي وملتزم بالقيم والمعايير الأخلاقية، وبأنه لا يحيد عنها، ويفرز لنفسه ما يكفي من التسويغات والتبريرات الذاتية المستمدة من الثقافة أو الدين أو الأيديولوجيا ليبرئ ساحته، ويعلن بأنه متطابق مع نفسه وملتزم بالقيم الأخلاقية في كل لحظات أدائه السياسي. ولا مجال هنا للخوض في إسهامات التحليل النفسي في إبراز العلاقة المعقدة لأشكال التمويه والاستثمارات المختلفة التي يقوم بها الفاعل تجاه المثال الذي يؤمن به، وتكفي الإشارة، كخلاصة لذلك، إلى أن هذا الاستثمار بوجهيه الإيجابي والسلبي، يظل يراوح بين القصدية الشعورية الواعية، وعدم القصدية اللا شعورية غير الواعية بذاتها.

لكن أخلاقيات الفاعل السياسي لا تجري في فراغ، بل تشتغل داخل المجال السياسي الذي تحكمه بدوره أخلاقيات معينة هي أخلاقيات المجال التي هي أقرب ما تكون إلى قواعد اللعبة السياسية.

ونقصد بأخلاقيات المجال مجموعة الضوابط القانونية والمؤسسية التي تؤطر الممارسة السياسية الحديثة. وذلك انطلاقاً من أن التحول الأساسي الذي حدث في العصر الحديث ليس فقط هو انفصال واستقلال السياسة عن الأخلاق والقيم، بل هو أيضاً الانتقال من

---

(٢) المصدر السابق، ص ٧٧.

الأخلاق إلى القانون، أو من الأخلاقية الذاتية القائمة على الضمير والاقتناع الفردي إلى الأخلاقية الموضوعية القائمة على المسؤولية والمؤسسية»(٣).

فصناع الخطاب الإسلامي اليوم معنيون بالدرجة الأولى بصياغة مشروعات وخطط عمل قادرة على إخراج دول الربيع العربي من وهدتها وسكونها وجمودها، إلى رحاب الفعل والتنمية والقبض على كل أسباب التقدم والتطور.

□ المراحل الأساسية للخطاب الإسلامي(٤)

ثمة لحظتان فكريتان وسياسيتان مرت بهما التيارات الإسلامية بمستويات متفاوتة وهي:

١-لحظة بناء الجسور والمصالحة بين الإسلام والسياسة:

إذ إن عقود الخمسينات والستينات والسبعينات، كان الجدل الفكري والتحدي السياسي الذي يواجه التيارات الإسلامية، هو تحدي هل الإسلام كمنظومة عقدية وتشريعية، يتضمن قيماً وأحكاماً سياسية، ويشجع المؤمنين به للانخراط في هذا الحقل.

وقد عمل علماء وفقهاء ودعاة التيارات الإسلامية في هذه العقود على كتابة المؤلفات التي توضح الخطوط السياسية العامة التي يتضمنها الإسلام، وأن الدين الإسلامي لديه نظام للحكم، ويعمل من أجل سيادة القيم السياسية في فضائه الاجتماعي.

ولو تأملنا في أغلب الإنتاج الفكري والثقافي للإسلاميين في تلك الفترة، نراه في أغلبه يعالج هذه الإشكالية، ويجيب عن مقتضياتها، ويفكك عقدها النظرية والمعرفية المختلفة.

٢- اللحظة الفكرية والسياسية الثانية، هي التي انطلقت مع بداية عقد الثمانينات الميلادية، وبواكير الصحوة الإسلامية التي عمّت أغلب البلدان العربية والإسلامية، وتوافر المناخ الذاتي والموضوعي لتجاوز إشكالية الإسلام والسياسة، وانتقل الجدل والتحدي إلى

(٣) الدكتور محمد سبيلا، للسياسة - بالسياسة في التشريح السياسي، ص ١٠، أفريقيا الشرق الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٠م.

(٤) ثمة كتب ودراسات عديدة، عملت على رصد تطور خطاب الجماعات الإسلامية منها: الإسلام والديمقراطية لفهمي هويدي، وكتاب التحول الديمقراطي والمجتمع المدني في مصر - الدكتور حسنين إبراهيم توفيق، والإسلام والديمقراطية للكاتبين جون إسبوزتيتو وجون فول، وكتاب الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية - إدموند بيرك وإيرا لابيدوس، وندوة التيارات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي - المركز الإسلامي - مالطا، وندوة التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي - تحرير وتقديم الدكتور سعد الدين إبراهيم، وموسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا - الدكتور أحمد الموصلي.. وغيرها من الدراسات والأبحاث.

لحظة بناء الجسور والمصالحة بين الإسلام والديمقراطية.

وأعتقد أن هذه الإشكالية لا زالت مستمرة إلى هذه الفترة، ولا زال الجدل الفكري والسياسي يدور حول هذا العنوان العام. وبإمكاننا أن نحدد الجدل الفكري - السياسي في هذه اللحظة وفق المستويات التالية:

١- مستوى الجدل حول مشروعية بناء الأحزاب والتنظيمات السياسية في الإسلام. كما يشمل هذا المستوى بلورة فكرة المعارضة في الرؤية الإسلامية السياسية. وهناك كتابات كثيرة لدى التيارات الإسلامية التي عكست هذا الجدل وأولويته في مناخ الحركية الإسلامية المعاصرة.

٢- مستوى الجدل حول مشروع الدولة الإسلامية، وما هي أسسها ومرتكزاتها وسبل إنجازها. وامتد الجدل في هذا السياق إلى أن وصل إلى مفهوم الدولة المدنية، وأن الدولة التي ينشدها الإسلام والتيارات الإسلامية هي دولة مدنية ولا تمت بصلة إلى شكل الدولة الثيوقراطية التي عرفها الغرب في حقبة ماضية.

٣-مستوى الجدل حول موقف الإسلام من الديمقراطية، وهل تقبل المنظومة التشريعية الإسلامية آليات عمل الفكرة الديمقراطية. وقد اتخذ الجدل في هذا السياق المراحل التالية:

أ - المرحلة الأولى التي يمكن أن نعنونها في (قال الإسلام قبل ذلك) وهو العمل الفكري والثقافي الذي يستهدف إلى خلق مقابلة بين الديمقراطية والشورى، وإن كل حسنات النظام الديمقراطي موجودة في الرؤية الإسلامية.

ب- المرحلة الثانية والتي ساهم في تزخيمها معرفيًّا وفكريًّا مشروع أسلمة العلوم الاجتماعية، هي مرحلة تفكيك الموقف من النظام الديمقراطي، بحيث أصبحت رؤية التيارات الإسلامية قائمة على رفض الخلفية الفلسفية والعقدية للنظام الديمقراطي، والقبول بالآليات والأطر الديمقراطية والعمل على تبيئتها إسلاميًّا ومعرفيًّا.

وبإمكاننا أن نقسّم موقف التيارات الإسلامية تجاه مقولة الديمقراطية إلى التقسيمات التالية:

* رفض الديمقراطية بوصفها بضاعة غربية.
* التوليف بين نظام الشورى ونظام الديمقراطية (الشوقراطية).
* القبول بالديمقراطية كآليات إجرائية ورفضها كمفهوم ومرجعية فكرية وفلسفية.
* القبول بالديمقراطية كحمولة سياسية متكاملة شريطة تأسيسها وتجذيرها في الثقافة الإسلامية.

ج- المرحلة الثالثة هي مرحلة الانخراط في العمل السياسي والقبول بقواعد اللعبة السياسة الموجودة في البلدان العربية، والقبول بأن يكون الحكم بين التيارات الإسلامية وغيرها والسلطة هو صناديق الاقتراع.

وأعتقد أن هذه المرحلة لم تتبلور نظريًّا ومعرفيًّا في المنتج الفكري والثقافي للحركية الإسلامية بما فيه الكفاية، مع إدراكنا على هذا الصعيد أنه في الدول العربية التي سمحت للتيارات الإسلامية بالعمل السياسي - العلني وفيها انتخابات فإن التيارات الإسلامية انخرطت في هذه الممارسة بكل تفاصيلها، مع ضبابية واضحة وحذر معرفي عميق على المستوى النظري والفكري، ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى موقف التيارات الإسلامية في الكويت من مشاركة المرأة (في العمل السياسي النيابي).

د- المرحلة الرابعة وهي تتجسّد في اهتمام علماء ومفكري التيارات الإسلامية بقضايا الحوار والتعددية والحريات والتحديث وحقوق الإنسان والمشاركة السياسية ونبذ العنف ورفض قمع الآراء وصيانة حق التعبير.

وفي هذا الإطار تبلورت المبادرات والمؤسسات الحقوقية في إطار التيارات الإسلامية، واعتنت هذه التيارات بعلاقاتها الدولية والانفتاح على العديد من المؤسسات الحقوقية والمدنية الدولية.

وفي هذا السياق صدرت بعض الدعوات الفكرية والإعلامية، التي تدعو إلى بناء وصياغة ميثاق إسلامي يستند إلى قيم العدل والشورى وحقوق الإنسان ونبذ الاستبداد وكل أشكال الاستئثار والاحتكار السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

فالخطاب السياسي للإسلاميين بدأ وانطلق بمفاهيم تطبيق الشريعة والحاكمية، وانتهى بمفاهيم الحرية ومواجهة الاستبداد والديكتاتورية والتعددية والمشاركة وبناء التحالفات على أسس سياسية ومصلحية.

□ مآلات الخطاب الإسلامي

هـ- المرحلة الخامسة، ويمكن أن نقول: إنها دُشِّنت مع تحولات الربيع العربي، والذي وفر للتيارات الإسلامية فرصة نوعية لاستلام مقاليد الأمور أو المشاركة السياسية الفعّالة في دول الربيع العربي.

والورقة تعمل على بلورة الخيارات السياسية المتوقعة للإسلاميين في هذه الحقبة.

وفي هذا السياق أود أن أوضح النقاط التالية:

١- إن الدولة التي انخرط الإسلاميون في سلطتها السياسية، ليست دولة الخلافة أو ولاية الفقيه، وإنما هي دولة تعددية - تشاركية، يتحالف الإسلاميون مع غيرهم من الجماعات من أجل بناء سلطة سياسية جديدة.

٢- إن الجهود السياسية المبذولة لدى أغلب التيارات الإسلامية اليوم، تتجه إلى إطار (الدولة الوطنية القائمة) وتراجعت من جراء ذلك فكرة الدولة الإسلامية الواحدة للأمة الإسلامية الواحدة.

في تجربة التيارات الإسلامية في مختلف أطوارها تعيش في آن واحد هاجسين: هاجس السياسة والتمكّن السياسي والعمل على بناء حركة سياسية قوية وقادرة على الاستقطاب والإنجاز، والهاجس الآخر هو العمل الفكري والنشاط الدعوي والإصلاح الديني.

وبروز هذين الاهتمامين وإعطائهما الأولوية، يعود إلى طبيعة الظروف والأحوال، فإذا كان أفق العمل السياسي مفتوحاً ومشجعاً، فإنها تتجه إلى هذا الحقل، وتعمل للبروز فيه، أما إذا كان هذا الأفق مغلقاً لأي سبب كان فإن التيارات الإسلامية تتجه إلى العمل الفكري والتربوي والنشاط الدعوي وقضايا الإصلاح الديني.

وهنا أود أن أطرح أحد المآزق التي تواجه الحركية الإسلامية على هذا الصعيد:

الممارسة السياسية وبعض تكتيكاتها، لا شعبية لها، وتثير الكثير من الاختلافات والتباينات، ويقود بعضها إلى التشظي والانشقاقات. وقليل من الزعامات الحركية من يمتلك الجرأة الكافية لمصادمة قاعدته الاجتماعية، مما يجعل الفاعل السياسي - الإسلامي، يتوقف عن ممارسة بعض الخطوات والتكتيكات السياسية التي لا شعبية لها، مما يفقد التيارات الإسلامية القدرة على المبادرة والإبداع والاقتحام.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى انشغال التيارات الإسلامية بقضايا الإصلاح الديني والعمل الفكري والدعوي، غالباً ما يفضي إلى صدام مع المؤسسات الدينية والاجتماعية التقليدية، مما يجعل هذه التيارات تعيش التحدي، فمن جهة نزعتها التجديدية والتغيرية، تدفعها إلى ممارسة النقد للسائد الفكري والديني، ولكن حاجتها إلى الأصدقاء والمساندين في نشاطها السياسي، قد يوقفها عن نزعتها التجديدية.

فهذه الازدواجية بين مشروع الإصلاح الديني والثقافي من جهة، والنشاط السياسي المطالب بالتغيير من جهة أخرى، يساهم في إرباك التيارات الإسلامية على صعيد الوفاء لالتزامها الأيديولوجية وعلاقاتها الاجتماعية.

وفي سياق هذا الاستقطاب تورطت بعض التيارات الإسلامية في قضايا التكفير

والنبذ وممارسة العنف المعنوي والمادي بحق أطراف أو شخصيات اتهمت بالعلمانية أو الإلحاد أو الخروج عن مقتضيات الصراط المستقيم.

◻ الإسلاميون وتحديات المرحلة

دائماً التحولات الكبرى في أي تجربة إنسانية، بمقدار ما تفتح من فرص وممكنات جديدة، بالقدر ذاته تّثير جملة من التحديات. ومن المؤكد أن حركة الربيع العربي، أدخلت المنطقة بأسرها في مرحلة جديدة على كل الصعد والمستويات.

وإن أمام العالم العربي بكل دوله وشعوبه، فرصة تاريخية، لإعادة بناء أنظمته السياسية على أسس جديدة تنسجم ومنطق العصر وحقائق الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة. ولأن التيارات الإسلامية هي التي تصدرت المشهد العربي بعد التطورات الأخيرة، نود التركيز على أهم التحديات التي تواجه التيارات الإسلامية بعد الربيع العربي. وبإمكاننا صياغة هذه التحديات في المحاور التالية:

١ - الإسلاميون وتحدي بناء الدولة المدنية.

٢ - الإسلاميون وتحدي إدارة التعددية الدينية والمذهبية.

تحدي بناء الدولة المدنية

لعل من أهم التحديات التي تواجه التيارات الإسلامية بعد تطورات الربيع العربي، وبالذات التيارات التي وصلت إلى سدة الحكم والسلطة هي: عدم قدرتها على تحويل شوق الناس التاريخي إلى الحرية والكرامة، إلى نظام سياسي - ديمقراطي، يضمن مشاركة الناس في الشأن العام، ويصون كل حقوق الإنسان.

ولا ريب في أن فشل التيارات الإسلامية في بناء نظام سياسي - ديمقراطي - تشاركي، سيؤدي إلى انهيار للكيانات الوطنية وبالذات تلك الكيانات التي تحتضن هويات متعددة ومتنافسة أو متخاصمة في آن.

فالنظام السياسي الذي يعبر عن حساسية الجميع ومصالحهم، هو القادر على صيانة الوحدة الوطنية في كل بلد، وإن إخفاق التيارات الإسلامية في ذلك، سيؤدي إلى فوضى وتناقض حاد بين مصالح قوى المجتمع وتعبيراته المختلفة، قد يُؤدي إلى تشظي البلد الواحد إلى دويلات متناحرة. وعلى الإسلاميين بكل أصنافهم، أن يدركوا أن هناك مفارقة بين شوق وتوق الشعوب العربية إلى الحرية والكرامة، وعملية بناء نظام سياسي ديمقراطي - تشاركي.

وإن المطلوب لبناء استقرار سياسي واجتماعي عميق هو بناء الديمقراطية في مختلف

مجالات الحياة العامة. وحدها الديمقراطية وسلطة القانون وحيوية مؤسسات المجتمع المدني، هي التي تحول دون انحراف الحكام الجدد والنخبة السياسية الجديدة في الفضاء العربي.

ولا بد أن نتذكر (كما تقرر حنة أرندت)[٥] إن طغاة العصور القديمة وصلوا إلى الحكم –شأنهم شأن أمثالهم في العصر الحديث– بدعم من بسطاء الناس أو الفقراء.

«ولا شك في أن أرندت كانت تكتب تحت تأثير وصول القيادات الفاشية والنازية والشيوعية إلى الحكم في النصف الأول من القرن العشرين، وهي ترى أن الفرصة الكبرى لهذه القيادات في الاحتفاظ بالسلطة تنبع من رغبة الناس في المساواة في الظروف الاجتماعية، وعلى الرغم من أن تعميمها هذا ليس صحيحاً كتعميم، إلَّا أنه ما زال صحيحاً بالنسبة إلى الكثير من الحالات التي تنبع فيها شرعية الاستبداد من توفير الظروف الاجتماعية المتساوية للناس، وهذه المساواة غالباً ما تقوم على المساواة في الفقر أو على درجة أعلى قليلاً من الفقر، وما زال ضمان حاجاتهم الأساسية أحد أهم أسباب بقاء الاستبداد، كما أن فقدان مصدر الشرعية هذا عبر الإفقار، بواسطة اللبرلة الاقتصادية مثلاً، من دون الاستعاضة عنه بمصادر أخرى مثل الشرعية الديمقراطية هو من الأسباب التي تمهد للثورة على الاستبداد»[٦].

لذلك آن الأوان وعلى ضوء تطورات الربيع العربي ودروسه، أن تنتهي في العالم العربي حالة فرض أنظمة سياسية وأيديولوجية عليه من خارج إرادته الشعبية؛ لأن هذا الفرض لا يدوم وإن طال. فقوة الأنظمة السياسية في تعبيرها عن مجتمعها، وفي التحامها على مستوى الخيارات والأولويات مع شعبها، وإن أي تباعد بين النظام السياسي والمجتمع، هو مضر بالطرفين، ومهدد للاستقرار السياسي والاجتماعي العميقين.

فالربيع العربي أنهى حالة سوق المجتمع بالحديد والنار باسم الأيديولوجيا أو ضرورات المعارك نحو خيارات سياسية أو أيدلوجية لا يريدها.. فقوة مجتمعاتنا في حريتها، لأن الحرية بكل مستوياتها هي بوابة الخير لكل شيء، فلا وحدة بلا حرية، ولا مساواة بلا حرية، ولا استقرار سياسي عميق دون حرية، ولا مشروعات تنموية حقيقية وديناميةبلا حرية. فالحرية هي منبع القوة، ومن يبحث عن القوة بعيداً عن الحرية ومقتضياتها، فإنه لن يحصد إلَّا المزيد من الخيبات والكوارث. فقوة الأنظمة السياسية حينما تنسجم مع إرادة شعبها، وتعبر عن كل قواه وأطيافه، ولا يمكن أن نتصور الإسلام كثقافة وخيارات سياسية وإنسانية بعيداً عن إرادة مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

---

(٥) حنة أرندت – في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب ص ٨٥ – ٨٦، المنظمة العربية للترجمة ٢٠٠٨م.

(٦) عزمي بشارة – في الثورة والقابلية للثورة، ص ١١، الطبعة الأولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات – الدوحة.

وفي سياق التحدي الحقيقي الذي يواجه التيارات الإسلامية في بناء دولة مدنية – ديمقراطية نود التأكيد على النقاط التالية:

١– ثمة أطراف محلية وإقليمية ودولية عديدة، تعمل بوسائل مختلفة على وأد الربيع العربي وعدم وصوله إلى نهاياته السياسية في بناء دول ديمقراطية – تعددية. ولا شك في أن حضور القوى الحية في الشعوب العربية وإصرارها على النزول إلى الميدان والمعترك السياسي، سيساهم في إفشال الإرادات المحلية والإقليمية والدولية المضادة.

٢– استطاعت دول الربيع العربي، بأشكال متعددة إسقاط الديكتاتور وهو إنجاز مهم وحيوي، ولكن الإنجاز الأهم هو إسقاط ظاهرة الاستبداد والديكتاتورية من فضاء هذه الدول. ويبدو أن هناك محاولات حثيثة لتأبيد ظاهرة الاستبداد في المنطقة العربية.

ورؤية تحليلية راهنة لواقع دول الربيع العربي، تجعلنا نعتقد ولعوامل ذاتية وموضوعية، أن ثورات الربيع العربي، هي ثورات لم تكتمل؛ لأن الشعار الأساسي الذي رفعته هذه الثورات، هو شعار إسقاط النظام، وهو يعني ثلاثة معانٍ رئيسة(٧) وهي:

المعنى الأول: استقلال الدولة وتمثيلها لمصالح الشعب والأمة التي تعبر عنها. وهذا المعنى موجه إلى طرفين أساسيين: الطرف الأول كل القوى الدولية التي تعمل على تعزيز خيار التبعية لمصالحها وقراراتها، والطرف الآخر القوى المحلية التي حولت الدولة بكل مؤسساتها إلى شأن خاص ومزرعة لفئة قليلة من المجتمع.

المعنى الثاني: إسقاط النخبة السياسية الحاكمة، وفتح النظام السياسي حتى يعود ليتأسس من جديد على أساس المساواة بين المواطنين.

المعنى الثالث: إسقاط تغوّل الدول وتدخلها في كل الشؤون، ومطالبة الدولة الجديدة بأن تكفل جميع الحقوق والحريات لكل المواطنين.

وهذا لا يتأتى إلّا بتفكيك التغوّل الأمني، لأنه المسؤول عن نزع الحريات وامتهان الكرامات. فثورات الربيع العربي طالبت بـ(الاستقلال – الديمقراطية – الحقوق والحريات) عن طريق إسقاط الهيمنة الأجنبية على القرار والسيادة والنخبة السياسية الفاسدة والتغوّل الأمني.

٣– تؤكد تطورات الأحداث في دول الربيع العربي، أن قوى الإسلام السياسي أمام فرصة تاريخية للمساهمة في مشروع التحوّل الديمقراطي في المنطقة. وهذا يتطلب من قوى

(٧) عبر الأستاذ سلطان العامر عن هذه المعاني في مقالاته التالية: بين البرلمان وإرادة الشعب – جريدة الحياة، ٢٤ / يناير ٢٠١٢م، المبادئ فوق الدستورية: صراع بين طغيانين – جريدة الحياة ٣١ / يناير ٢٠١٢، العلمانية وأزمة المطلق في الثورات – جريدة الحياة ٦ / ديسمبر / ٢٠١١م.

الإسلام السياسي الالتزام بمسألتين أساسيتين وهما:

١ - الالتزام بالديمقراطية بكل آلياتها وميكانيزمات عملها، بوصفها الخيار الوحيد لإدارة المجال العام على أسس جديدة في المنقطة العربية. فالديمقراطية ليست تكتيكاً للتمكّن السياسي، وإنما هي خيار نهائي.

إذا تمكنت قوى الإسلام السياسي من الالتزام بالديمقراطية ومقتضياتها، فإن هذه القوى وبزخمها الشعبي، ستساهم بإيجابية في عملية التحوّل الديمقراطي في المنطقة.

٢ - عدم إسقاط المنطقة في الفتن الطائفية والمذهبية، وهذا يتطلّب من قوى الإسلام السياسي، خلق مقاربة فكرية وسياسية جديدة لحقيقة التعدد الديني والمذهبي في المنطقة. ولا ريب في أن انزلاق قوى الإسلام السياسي نحو الفتن الطائفية والمذهبية، سيضيع فرصة مشاركتها الفعّالة في مشروع التحوّل الديمقراطي.

٤ - يبدو من مجموع المعطيات السياسية والاستراتيجية والأمنية المتوافرة، عن بلدان الربيع العربي، أنها تتَّجه إلى توزيع مصادر القوة في الاجتماع الوطني بين العسكر والحركات الإسلامية بكل تشكيلاتها وأطيافها وألوانها، بحيث تكون الدولة والخيارات الاستراتيجية بيد المؤسسة العسكرية، أما السلطة كفضاء للتنافس والتداول، فسيكون في أغلب هذه الدول بيد الحركات الإسلامية.

وطبيعة المستقبل السياسي المنظور لدول الربيع العربي، ستكون مرهونة إلى حد بعيد إلى طبيعة العلاقة التي ستتشكل بين العسكر والإسلاميين. فإذا كانت العلاقة قائمة على أساس التناغم التام، فإن الأمور تتجه إلى أن تكون دول الربيع العربي أشبه ما يكون إلى النموذج الباكستاني، أما إذا كان الإسلاميون ينشدون بناء دولة مدنية - ديمقراطية، ويبادرون باتجاه بناء كتلة سياسية - ديمقراطية واسعة تتجه صوب هذا الهدف، وتحول دون هيمنة العسكر، فإن النتيجة حتى ولو كانت هناك صعوبات حقيقية آنية من جراء التنافس والتدافع والصراع، هي اقتراب دول الربيع العربي من النموذج التركي. ومن الطبيعي القول في هذا السياق: إن «الحركات الإسلامية الراهنة -ولا سيما في مصر- ما تزال أدنى من الطاقة المدنية الأعمق في الإسلام ديناً وحضارةً واجتماعاً، وهو المقاصد الشرعية وفهم الدولة على ضوئها. فإسلامية الدولة ليست في إعلانها عن نفسها، بل في تحقيق وظائفها أي مقاصد الإسلام الكلية الكبرى. وهذا يفسر أن الدول التي تعلن عن نفسها إسلامية هي أقل الدول إسلامية بالمعنى الجوهري للمقاصد الكلية العليا للإسلام»[٨].

(٨) عزمي بشارة - في الثورة والقابلية للثورة، ص ٨٧، مصدر سابق.

□ تحدي إدارة التعددية الدينية والمذهبية

لعل من الأمور المقلقة والتي تثير الكثير من المخاوف والهواجس في دول الربيع العربي، والتي تحتضن تنوعات مذهبية (سنية – شيعية) وتعددية دينية (مسيحية – إسلامية)، هو بروز نزعات مذهبية ودينية إقصائية واستئصالية، تتغذى على إرث تاريخي وخيارات سياسية راهنة، مما فرض تحديات جسيمة على الإسلاميين جميعاً وبالذات فيما يتعلّق وبناء العلاقة بين التعدديات المذهبية والدينية على أسس جديدة، بحيث تتحوَّل هذه التعدديات من فضاء للتوتر والتوجّس والاحتراب، إلى مصدر للثراء الاجتماعي والسياسي والمعرفي. و«الأمر المقلق، هو أن امتدادات الربيع العربي صارت تأخذ تمظهرات وتجليات طائفية في أماكن الوجود المشترك للسنة والشيعة، كما هي الحال في لبنان وسورية والعراق. أي بدلاً من تمدّد هذا الربيع على هيئة مشروع سياسي مشترك للانتقال السلمي إلى الديمقراطية وتعزيز الهوية الوطنية المشتركة، إذا بتداعيات التغيير تتخذ صراع ضمني بين السنة والشيعة على القوة والنفوذ، مع توزعهما بين نظامي مصالح إقليمية مختلفة ومتباينة، حيث تتأجج فيه حالات التعبئة المذهبية التي وصلت إلى حالة غير مسبوقة في لبنان، والتصفيات المضادة في الأحياء كما هو الحال في سوريا والعراق. مما يعني أن هناك معضلة في الواقع العربي المشرقي منه بالتحديد، هي أعمق من أزمة إزاحة الاستبداد وهاجس التحوّل السلمي نحو الديمقراطية، بقدر ما هي أزمة مجتمع، تتمثل في هويات متناحرة لم تستطع الدولة الحديثة في العالم العربي، إيجاد متحد ثقافي يصهرهما في هوية مشتركة، وجامع وطني تلتحم فيه مصالحهما، ولم يستطع الوعي الديني الحديث، تجاوز البنى الكلامية القديمة لدى الطرفين، المتخمة باتهامات مضادة»(٩).

وحينما تغيب آليات إدارة التعددية الدينية والمذهبية على نحو إيجابي، فإن أي اهتزاز اجتماعي، سيقود إلى انقسام المجتمع أفقيًّا وعموديًّا على أسس دينية أو مذهبية أو قومية أو مناطقية؛ لهذا فإننا نعتقد أن خروج مجتمعاتنا من حالة التشظي والتجزئة الأفقية والعمودية، مرهون إلى حد بعيد بقدرة التيارات الإسلامية -لكونها المتصدرة لدول الربيع العربي وصاحبة الشعبية الأعلى- على بناء مقاربة جديدة لحقيقة التعددية لكل مستوياتها في المجتمعات العربية والإسلامية.. مقاربة تتجاوز الإحن التاريخية وتبني دولة للجميع دون افتئات أو انحياز.

ومن الضروري القول: إن المجتمعات العربية والإسلامية، تعيش التعدد والتنوع بكل أشكاله، وإن حالة الانقسام والتشظي، ليس بسبب وجود حقائق التعدد والتنوع في

---

(٩) جريدة الحياة – العدد ١٨٠٠٧ – ص ١٨، الاثنين ٢٣ / يوليو / ٢٠١٢ م.

الاجتماع العربي المعاصر، وإنما بفعل الخيارات السياسية المتبعة في إدارة هذه الحقيقة الضاربة بجذورها في عمق المجتمعات العربية والإسلامية.

بمعنى أنه حينما تكون الدولة العربية المعاصرة، دولة للبعض، وليس دولة للجميع، فهي بالضرورة منتجة للتشظي العمودي والأفقي في المجتمع.

لهذا فإن إصلاح مؤسسة الدولة في الواقع العربي، وجعلها مؤسسة حاضنة ومعبره عن الجميع، هو السبيل الأمثل لإدارة التعدد الديني والمذهبي على نحو حضاري، ينهي كل عناصر التوتر والانقسام الطائفي في المجتمع.

وفي تقديرنا، إن الاستقرار السياسي العميق في المنطقة العربية ليس وليد القوة العسكرية والأمنية، مع ضرورة ذلك في عملية الأمن والاستقرار، وإنما هو وليد تدابير سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية.

ولو تأملنا في العديد من التجارب السياسية لاكتشفنا أن الدول التي تتوافر فيها حريات وتمنح شعبها بعض الحقوق الأساسية، هي الدول المستقرة، والتي تتمكن من مواجهة المخاطر والتحديات.

أما الدول التي تمارس السياسة بعقلية الاستئصال والتوحش، وتمنع شعبها من حقوقه ومكتسباته السياسية، فإنها دول مهددة في استقرارها وأمنها.

أي إن الاستقرار السياسي العميق في دولنا ومجتمعاتنا، هو وليد العدالة السياسية. وعليه فإن المشكلة الطائفية والمذهبية في المنطقة العربية ليست وليدة التعدد الديني والمذهبي، وإنما هي وليدة الخيارات السياسية المتبعة على هذا الصعيد.

ونزعات التطرف الديني والمذهبي هي التي تُغذّي وتُسوّغ عمليات التمييز والإقصاء. وعليه فإن المشكلة الطائفية والمذهبية هي مشكلة سياسية في جذورها وأسبابها الأصلية، وفي سياق تعميق هذه المشكلة وتبريرها في آنٍ يتم توظيف الخطابات الدينية المتطرفة. وعليه فإننا ندعو كافة التيارات الإسلامية في المنطقة العربية إلى بناء مقاربة جديدة لحقيقة التعددية الدينية والمذهبية في المنطقة؛ لأننا نعتقد أن العديد من الرؤى الدينية السائدة على هذا الصعيد لا تبني أوطاناً مستقرة، ولا تساهم في تعزيز خيار بناء الدولة الحديثة في المنطقة العربية. وإن سمات هذه المقاربة الجديدة هي النقاط التالية:

١-الخروج والانعتاق من الانحباس في موضوعات التاريخ وأحداثه، فليس مطلوباً أن تتطابق وجهات النظر في كل أحداثه ورجاله، ولكن المطلوب دائماً هو أن تحترم الأطراف جميعاً رموز ومقدسات بعضها بعضاً.

٢-إن إدارة التعدد الديني والمذهبي يعد مشكلة حقيقية في المنطقة العربية، لكون الدولة العربية المعاصرة عصبوية ومنغلقة ولا تعبر عن مصالح جميع الأطياف والأطراف.

ونحن نعتقد على هذا الصعيد أن الدولة العصبوية والمنغلقة بصرف النظر عن مضمونها، هي بالضرورة دولة صانعة للتمييز وتربية الفوارق بين المواطنين.

وإن المطلوب بناء دولة مدنية محايدة تجاه عقائد مواطنيها، وليس من وظيفتها تعميم أيديولوجيتها، وإنما الالتزام بالقانون وتطبيقه.

فالدولة العادلة وذات المضمون التمثيلي لجميع المكونات، هي القادرة على إنهاء المشكلة الطائفية وإدارة حقيقة التعددية الدينية والمذهبية في المنطقة العربية على أسس صحيحة وعادلة.

٣- الأوطان فضاء مشترك لكل الخصوصيات والمكونات، ولا تبنى الأوطان إلا بإعادة صياغة طبيعة العلاقة بين هذه المكونات والتعبيرات، بحيث تخرج من سياق الاستعداء والتحريض عل الكراهية والمفاصلة الشعورية والعملية إلى حقائق التفاهم وتشبيك المصالح والاحترام المتبادل. وهذا يتطلَّب بناء وصياغة مشروع وطني متكامل، يدمج بين مختلف التعبيرات والمكونات في إطاره، بحيث تكون المواطنة بكل حمولتها الدستورية والقانونية هي قاعدة الحقوق والواجبات.

السيد هبة الدين الشهرستاني

والمنهج الإصلاحي.. آليات، وتطبيقات

ليث عبد الحسين العتابي*

□ نبذة عن حياته

هوالسيد محمد علي (هبة الدين) بن السيد حسين بن السيد محسن بن السيد مرتضى بن السيد محمد بن الأمير السيد علي الكبير الحسيني[1] الحائري الحسيني الشهرستاني (١٣٠١ - ١٣٨٦هـ) (١٨٨٤ - ١٩٦٧م) العالم والمجتهد والفقيه والمفسر والرجالي والفلكي والجغرافي والتاريخي والشاعر والأديب والإصلاحي والسياسي. «من علماء الدين المتنورين الداعين للأخذ بالعلوم العصرية»[2]. فهوأحد رواد المدرسة الإصلاحية التوفيقية، التي حاولت التوفيق بين الإسلام والعلوم الحديثة[3].

ولد في سامراء يوم الثلاثاء (٢٤ رجب ١٣٠١ هجري) بعد هجرة

* كاتب وباحث من العراق.

(١) وينتهي نسبه إلى أبي عبد الله الحسين (ذي الدمعة) ابن زيد الشهيد ابن الإمام زين العابدين عليه السلام.

(٢) حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية في العراق ١٩١٤ - ١٩٩٠، ص ٢٩٨ الهامش، الطبعة الثانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، إيران - قم.

(٣) رسول محمد رسول، نقد العقل الإصلاحي قراءة في جدلية الفكر العراقي الحديث، ص٥٨، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا - دمشق.

والده[٤] العلامة السيد حسين العابد من كربلاء إليها للاستفادة من دروس وعلوم الإمام المجدد الشيرازي (ت ١٣١٢هـ) يومذاك. وهوالحسيني لقباً، الشهرستاني شهرةً نسبة إلى أخواله من آل الشهرستاني، درس في سامراء، وكربلاء، والنجف الأشرف. حصل على الإجازة العلمية في المنطق وعلم الأصول من أساتذته العلماء.

أصدر في النجف الأشرف مجلة (العلم) لمدة سنتين، ورحل بعدها إلى الجزر العربية وبلاد الهند ثم عاد في سنة ١٩١٤ ميلادي والحرب العالمية الأولى قائمة فاشترك مع المجتهد محمد سعيد الحبوبي في قيادة الجيش الشعبي في معارك الشعبية مع الإنكليز، وكان من أعضاء المجلس العلمي الذي كان من مهماته بث الدعوة بين طبقات الناس في المدن والعشائر بلزوم الاشتراك في الثورة ضد الإنكليز وتوسيع نطاق العمل وتوجيه الإرشادات الدينية فيما يخص الثورة، وبعد احتلال الإنكليز للعراق اشترك في ثورة العشرين فاعتقل وزُجَّ به في سجن الحلة، وحكم عليه بالإعدام، ثم أطلق سراحه بإعلان العفو العام في سنة ١٩٢١م.

تقلَّد عدة مراكز منها: (وزير المعارف) في وزارة عبد الرحمن النقيب ١٩٢١م، و(رئاسة مجلس التمييز الشرعي الجعفري) ١٩٢٣ لمدة ١١ سنة، وعندما كُفَّ بصره إثر مؤامرة خبيثة للجاسوسة البريطاني (المس بيل) مع الدكتور (طوبليان)، اعتكف في بيته سنة ١٩٣٤ دارساً ومحققاً يكتب في اليوم الواحد أربعين صفحة رغم فقدانه للبصر.

له من المؤلفات المطبوعة والمخطوطة ما وصل إلى (٣٦١)[٥] مؤلَّفاً.

قال عنه الكاتب والقاص جعفر الخليلي: «كان أول من غامر وخاطر وضحّى بمستقبله الروحاني الذي لو حافظ عليه لكان اليوم أحد المراجع الكبرى إن لم يكن المرجع الذي ينفرد بالمرجعية»[٦].

توفي يوم الاثنين ٢٥ شوال ١٣٨٦هـ/ ٦ - ٢ - ١٩٦٧م عن عمر ناهز الخامسة والثمانين سنة، وشيّعت بغداد عالمها الأكبر تشييعاً مهيباً من المسجد المعروف بمسجد براثا إلى الكاظمية، ودفن وسط مكتبته (مكتبة الجوادين العامة) في صحن الروضة الكاظمية المطهرة، وأقيمت له مجالس العزاء (الفاتحة) في بغداد وكربلاء والنجف[٧].

---

(٤) كان والده من أعلام عصره.

(٥) السيد عبد الستار الحسني، هبة الدين الحسيني الشهرستاني حياته ونشاطه العلمي والاجتماعي، ص ٨٥ – ١٩٨، الطبعة الأولى ١٤٢٩ هجري، مؤسسة تراث الشيعة، قم – إيران.

(٦) جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم، ج ٢، ص ٢١٢.

(٧) عبد الستار الحسني، السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني حياته ونشاطه العلمي والاجتماعي، ٢٣ – ٦٠، الطبعة الأولى ١٤٢٩ هجري، مؤسسة تراث الشيعة، إيران – قم / مجلة ينابيع النجفية، العدد ٢٩ – ٣٠، ربيع الأول – جمادي الثانية ١٤٣٠ هـ، ص ١٣٠.

قال جعفر الخليلي مؤبناً له رَحِمَهُ اللهُ: «كم يشق على المسلمين ضياع مجتهد كبير، ومصلح قل نظيره بين دعاة الإصلاح، وزعيم جمع الشيء الكثير من المزايا التي تخلده بين عظماء التاريخ»[٨].

□ البناء الإصلاحي عند السيد هبة الدين الحسيني أساسه ومبتنياته

لقد تميز السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني ومنذ شبابه بيقظة ووعي، وطموح وهمة، ونزعة إصلاحية، ولقد كان يسعى وبجد إلى بعث الهمم وتنمية الأفكار الحديثة غير الضارة بالعقيدة.

وهنا لا بد من ذكر العوامل التي كان لها التأثير في بناء شخصية السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني الإصلاحية، وتميزه بين أقرانه بتلك النزعة الإصلاحية التي أصبحت سمة مميزة له، وماهية تلك العوامل التي أثرت فيه نحوالإصلاح والتجديد غير الخارج عن إطار الدين والشرع القويم، والمقاوم للخرافات الاجتماعية والدينية في المجتمع العراقي بشكل خاص، وباقي المجتمعات الشرقية بشكل عام، ويمكن إجمال عدة عوامل ألا وهي:

١- تأثره بمدرسة المجدد الشيرازي، الذي كان أحد طلبتها في أوليات حياته. لقد تربى السيد هبة الدين الشهرستاني في جو هيمن عليه زعيم ديني كبير هو المجدد محمد حسن الشيرازي (١٨١٤ - ١٨٩٥ م) صاحب فتوى التبغ الشهيرة التي جعلت الدوائر الاستعمارية تحسب للقيادات الدينية ألف حساب. لذا فقد تأثر السيد الشهرستاني بتلك الشخصية، وتلك الزعامة وعلم بما لا يقبل الشك أن رجل الدين الصالح القيادي والوطني هو فوق رجل السلطة ورجل السياسة، بل فوق كل منصب. وقد كان للمجدد السيد محمد حسن الشيرازي -الذي استمرت زعامته العلمية لمدة ٢٣ عاماً- الأثر الكبير في التجديد والإصلاح، إذ سادت سمعته في أرجاء البلاد الإسلامية، فقد كان العالم والمجاهد والمصلح.

٢- دور أساتذته في بنائه الفكري الديني الأصيل، والإصلاحي التجديدي الرصين، ومن أهمهم:

أ- الشيخ محمد كاظم الخراساني صاحب (الكفاية) فقد تأثر السيد الشهرستاني بمنهج هذا العَلَم في عرض المسائل الأصولية، كما وتأثر بآرائه الناضجة والرصينة في مجال السياسة والإصلاح، «لقد ترك الخراساني أثراً هاماً في حركته الإصلاحية السياسية، وهو ما تمثل في التلامذة الذين تخرجوا على يديه، والذين كانوا من المقربين إليه مثل السيد هبة الدين

(٨) جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم، ج ٢، ص ٢١٢.

الشهرستاني الذي كان مندمجاً بنهجه إلى درجة كبيرة»[٩].

وللسيد الشهرستاني كتاب ألفه عن أستاذه هو (طي العوالم في ترجمة الآخوند المولى محمد كاظم)[١٠]. «لقد لمع اسم صاحب الكفاية المجدد الشيخ ملا محمد كاظم الخراساني عام ١٩١١ م في النجف الأشرف، فهو العالم والمجاهد والمصلح المجدد». «فهو -أي الأخوند الخراساني- أشهر مشاهير عصره، كان آية في الذكاء والحفظ وسرعة الانتقال، متقناً لعلمي الحكمة والكلام وأصول الفقه، وهو الذي تنبَّه لخلاص شعب من رق الاستبداد، ونزع عنه نير الاستبداد. له أياد مشكورة على العلماء وأهل العلم وحملة الدين؛ إذ جدد لهم منهج الدراسة، وصنف في الأصول والفروع فكشف عن غامضها الحجاب، وميَّز القشور عن اللباب... وكان عصره عصر العلم والعرفان، عصر الترقي، عصر تنور الأفكار. فيه حدثت المطابع والصحف وأكثر المدارس الحديثة...»[١١].

ب- شيخ الشريعة الأصفهاني، الميرزا فتح الله بن محمد جواد الأصفهاني (١٢٦٦ - ١٣٣٩هـ). عالم ومجتهد ومجاهد، له مناظرات مع محمود شكري الآلوسي، يمتاز بالموسوعية، والمطالعة الطويلة في العلوم التي لا تدخل في نطاق الفقه من قريب، وهو من أشهر قادة ثورة العشرين في العراق. وللسيد الشهرستاني فيه كتاب هو (منظومة في مدح الشيخ فتح الله الشهير بشيخ الشريعة الأصفهاني)[١٢].

ج- الشيخ الميرزا حسين النوري صاحب (مستدرك الوسائل).

د- السيد محمد كاظم اليزدي صاحب (العروة الوثقى).

٣- تأثره بالنظريات الحديثة العلمية الموافقة للدين، بل إن فكرته الإصلاحية مبنية على قدم العرب والمسلمين في مجال المعرفة قبل الغرب. «وكان للبعثات الأوروبية الوافدة على بلاد المسلمين بمدنيتها الجديدة ومستوياتها العلمية والثقافية دور أساس في إثارة العقول ونمو التطلعات نحو التجديد والإصلاح»[١٣]. «ونجحت بعض رموز الإصلاح في القيام بنهضة فكرية كبيرة وسط مجتمعاتها تمهيداً لقيام مشروع إصلاحي داخلي شامل لمناهج الدراسات الدينية التي تطلبتها متغيرات الدولة الحديثة»[١٤]. «من هنا مارس رموز

---

(٩) حسين بركة الشامي، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة، ص ٣٢٦.

(١٠) عبد الستار الحسني، هبة الدين، ص ١٢٨.

(١١) جعفر آل محبوبة، ماضي النجف وحاضرها، ص ١٣٢.

(١٢) عبد الستار الحسني، هبة الدين،ص ١٦٧.

(١٣) كريم المحروس، مناهج الدراسات الدينية، ص ٨.

(١٤) كريم المحروس، مناهج الدراسات الدينية ، ص ٣١.

الإصلاح أدوارهم الإصلاحية في مدارس المؤسسة التعليمية الدينية ومذاهبها. وتفاعلت المدارس الإصلاحية مع بعضها البعض وتشابهت في أحيان كثيرة، وترك بعضها آثاراً واضحة على بعضها الآخر، وكانت التحديات في غالبيتها مشتركة، سواء تلك الناتجة عن أوضاع التخلف أو الناتجة عن النظام السياسي وآثار المستعمر الوافد»[١٥].

٤- لقد كان للمطبوعات الحديثة الأثر الكبير في تطور ذهنية السيد الشهرستاني فكريًا ومعرفيًا، والوقوف ضد الجمود الديني والعلمي، والمطالبة بالإصلاح. كما وأنه كانت بينه وبين رواد النهضة العربية وحركة الإصلاح أمثال محمد عبده ورشيد رضا مراسلات ومخاطبات. «ومن أوائل الذين ولعوا بالمطبوعات المصرية وتأثروا بها كانوا اثنين أحدهما في بغداد والآخر في النجف، هما جميل صدقي الزهاوي، وهبة الدين الشهرستاني...»[١٦].

٥- إيمانه بكون العرب هم بناة الحضارة قبل الغرب، بل لهم الفضل الكبير على كل العالم. «-والشهرستاني- كان شديد التمسك بالدين وقصد من العلوم الحديثة ما لحق بالدين وواكبه واتفق معه، ولهذا رأيناه في كتبه ومقالاته يسعى للبرهنة على أن الدين الإسلامي سابق للعلوم الحديثة بنظرياته، وإن تلك العلوم لم تأت بما يناقض الإسلام أبداً، وإذا ما ظهر بينهما شيء من التناقض فمرد ذلك إلى سوء الفهم وقلة الإطلاع... كان الشهرستاني يريد عودة المجتمع إلى حضيرة الدين بعد تنقيته من الأدران التي لحقت به في العهود المتأخرة...»[١٧].

◻ الآليات الإصلاحية عند السيد الشهرستاني

١- الاستفادة من المنصب الديني في الحوزة العلمية، وذلك عن طريق التدريس، والفتوى، والتصدي لأمور وشؤون الناس الدينية والحياتية.

٢- الاستفادة من المناصب السياسية والإدارية التي تسنمها، من خلال منصبه كوزير للمعارف في العراق والذي تسلمه بتاريخ (١٢/ ٩/ ١٩٢١) ميلادي في حكومة عبد الرحمن النقيب[١٨].

٣- عن طريق الإعلام (السلطة الرابعة)، عن طريق الصحف والمجلات والتي

(١٥) كريم المحروس، مناهج الدراسات الدينية، ص ٩١.
(١٦) علي الوردي، لمحات اجتماعية، م ٣، ص ٨ ١١.
(١٧) علي الوردي، لمحات اجتماعية، م ٣، ص ٨-١١.
(١٨) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ج ١، ص ٧٣ - ٧٥، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨.

كانت من خلال عدة طرق منها:

أولاً: تأسيسه لمجلة (العلم) والتي صدر العدد الأول منها في (٢٩/ ٣/ ١٩١٠)، فكانت أول مجلة عراقية عربية تصدر بعد الثورة الدستورية العثمانية، والثالثة من نوعها في النجف إلى جانب المجلتين الفارسيتين (الغري) و(درة النجف).

ولقد أرخ صدورها المجتهد الكبير الشيخ المجاهد محمد الحسين آل كاشف الغطاء بقوله:

هبـــة الدين أتانا بعلوم مستفيــــضة
وله التاريخ أهدى طلب العلم فريضة

«كانت رغبة الشهرستاني واضحة من خلال الكتابة في الصحف، وكان يدعو إلى إجراء إصلاح يهتم في المقام الثاني بعد تنقية الدين من الشوائب بما أنتجته البشرية من حضارة وتقدم مدني وعلمي، وهوأمر كان يصعب على الأجواء التقليدية في النجف التفاعل معه بسرعة. فأسس السيد الشهرستاني عام ١٩١٠ م مجلة العلم في النجف، كانت ذات طابع تنويري، منفتح، وحاولت ربط النجف بالعالم الخارجي وبالتطورات الاجتماعية والعلمية والثقافية الحاصلة فيه. واستقطبت هذه المجلة الطليعة من الشباب المتنورين كالشيخ محمد رضا الشبيبي، ومحمد باقر الشبيبي، وغيرهما، ولكن السيد الشهرستاني لم يكتف بذلك، بل أنشأ علاقات قوية مع العالم الخارجي وأصبحت هذه المجلة منبراً يكتب فيه المجددون والمصلحون أمثال طنطاوي جوهري وغيره من مصر»(١٩).

ثانياً: من خلال مقالاته التي نشرت في العديد من الصحف والمجلات، وإسهاماته فيها كمجلة (رسالة الإسلام) التي تصدر عن دار التقريب بين المذاهب.

٤- عن طريق الكتابة والبحث والتأليف.

٥- عن طريق السفرات والرحلات والزيارات.

٦- المناظرات العلمية.

٧- الخطابات والمحاضرات والمحافل العلمية.

٨- الجهاد والمعارضة والمقاومة.

---

(١٩) الدكتور إبراهيم العاتي، مجلة النور، العدد ٨٧، أغسطس، ١٩٩٨م.

□ التطبيقات الإصلاحية عند السيد الشهرستاني

١- فمن تطبيقاته من خلال منصبه الديني قام بعدة أمور منها

أ- إعداد الكادر القادر على الإصلاح، فقد كان طموح السيد الشهرستاني تأسيس جامعة أكاديمية عليا ذات مناهج علمية حديثة تخرج الكادر العلمي الإصلاحي. «وقد اتخذ -الشهرستاني- له حلقة دراسية في جامع الطوسي كان يدرس فيها بعض مبادئ العلوم الحديثة التي استمدها من المجلات والكتب المصرية، فأثار بذلك شيئاً من الضجة واعتبره المتزمتون والمتعصبون متفرنجاً»[٢٠].

أما أشهر تلامذة السيد هبة الدين الشهرستاني والذين تخرجوا من مدرسته الإصلاحية فهم:

١- الشيخ محمد رضا الشبيبي (ت ١٣٨٥هـ).

٢- العالم الشاعر الأديب المجدد الشيخ علي الشرقي (ت ١٣٨٤هـ).

٣- السيد محمد حسين شهاب الدين المرعشي النجفي (ت ١٤١١هـ).

ب- محاربة الخرافات التي دخلت في تراثنا الإسلامي، والتي ليس لها أي أصل عقلي أوديني.

ج- موقفه من قضية نقل الجنائز من المناطق البعيدة إلى النجف، قال في شأن ذلك: «يلحق الضرر الفاحش بصحة أبناء العراق من ورود هذه الرفاة والجثث المتعفنة بحيث لو قدرت الحكومة ما تنتفع من رسومها، وقدرت الأضرار اللاحقة للأمة العراقية من الأمراض والأوبئة وتأخر صحة الأهالي لاعترفت بخسران نفسها وغبنها في هذه الصفقة»[٢١].

د- موقفه مما دخل إلى الشعائر الحسينية من بدع وتحريفات.

هـ- طرحه لمنهاج الإصلاح الروحاني[٢٢] المكون من اثني عشرة فقرة بهدف الإصلاح في الحوزة العلمية والمؤسسات الدينية التابعة لها. «وفي العراق حيث المؤسسة التعليمية الشيعية انتضمت علومها في الحوزة على المناهج القديمة ومؤلفاتها صعبة الاستيعاب، واستمرت في منهج التدريس القائم على شرح العبارة وحفظها واستخدام الوسائل والأدوات القديمة دونما رغبة في الإصلاح والتجديد إلَّا عند بعض رموز الإصلاح المضطلعة بأحوال العالم وتمدنه ولم تكن جهود الإصلاح في النجف مختلفة من

---

(٢٠) علي الوردي، لمحات اجتماعية، م ٣، ص ١١٨.

(٢١) مجلة العلم، العدد الخامس، أول ذي الحجة ١٣٢٩.

(٢٢) عبد الستار الحسني، هبة الدين، ص ١٦٦.

حيث نمط صراعها مع المحافظين التقليديين حيث واجهت عقبات كثيرة لم يستطع على أثرها رموز الإصلاح إقامة بعض صور الإصلاح والتجديد إلَّا بشق الأنفس برغم ما كانوا يتصفون به من إرادة وشخصية علمية معتبرة ومحترمة في الأوساط العلمية...»(٢٣).

و- تهيئة الكوادر الخطابية والتبليغية القادرة على التبليغ ونشر المذهب ورد الشبهات.

٢- عندما تصدى السيد الشهرستاني لوزارة المعارف كانت له الإنجازات التالية

من خلال منصبه كوزير للمعارف في العراق والذي تسلمه بتاريخ (١٢/ ٩/ ١٩٢١) في حكومة عبد الرحمن النقيب(٢٤) سعى لإصلاح المؤسسة التعليمية في البلاد ما أمكن، من خلال اتِّباعه سياسة تعليمية وتربوية ذات طابع وطني وقومي، إلى جانب مواكبة العلوم والمعارف الحديثة حتى تكون نتائجها في المحصلة النهائية إعداد نشء واعٍ ومتنور، بالإضافة إلى بذل جهوداً حثيثة للحد من تدخلات المستشارين البريطانيين في شؤون التعليم(٢٥).

ففي هذا المنصب ورغم استنزاف الجهد والوقت فإنه لم يتشاغل عن مواقفه المبدئية بمناصرة المعارضة السياسية في العراق(٢٦)، والمطالبة المشروعة بالحرية والاستقلال من ربقة الانتداب البريطاني، والذي أدى به إلى الاستقالة من منصبه في (١٤/ ٨/ ١٩٢٢) قائلاً: «إن شعبنا العراقي الكريم، الذي جاهد في سبيل تكوين حكومته الوطنية لا يهدأ روعه إلا إذا وجد حكومته حرة في أعمالها... فكيف نرجو سكون الشعب واطمئنانه مع أنه من جهة يظن أن بقاء الانتداب عليه، ولم يسمع بإلغاء ذلك صريحاً»(٢٧).

وكان ضمن منجزاته في وزارة المعارف:

أ- محاربة المناهج التي تهدف إلى تفتيت الوحدة الوطنية، كالمناهج التي كانت مقرة من قبل الدولة العثمانية أو ما جاء به ساطع الحصري.

ب- محاربة من يريد الترويج لثقافة التغريب على حساب الأصالة.

ج- محاربة سياسية ضرب طلاب المدرسة وإهانتهم بحجة الانضباط.

---

(٢٣) كريم المحروس، مناهج الدراسات الدينية، ص ٢٠٠.

(٢٤) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ج ١، ص ٧٣ - ٧٥، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨.

(٢٥) السيد محمد علي هبة الدين الحسيني آثاره الفكرية ومواقفه السياسية ١٨٨٤ - ١٩٦٧، ص ٩٠ - ١٠٣.

(٢٦) طالب مشتاق، أوراق أيامي (١٩٠٠ - ١٩٤٨)، ص ١١٤ - ١١٥، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٨.

(٢٧) تاريخ الوزارات العراقية، ج ١، ص ٢١٢.

د- محاربة قضية التمييز التربوي.

هـ- محاربة قضية منع المرأة من التعليم.

و- تبديل الموظفين الأجانب بالعراقيين الوطنيين، ومنها طرده لمستشار وزارة المعارف (كابتن فاول).

ز- فتح المدارس العديدة في أنحاء العراق، وفي القرى والأرياف.

ح- تأسيس مجالس المعارف في الألوية العشرة (يومئذٍ).

ط- جمع الإعانات والتبرعات من الأهالي للمدارس.

ي- إنشاء بنايات جديدة للمدارس ومؤسسات التعليم.

ك- إرسال أول بعثة من التلاميذ العراقيين إلى مدارس عالية في أوروبا وسوريا.

ل- تغيير الأنظمة وتبديل منهاج الدراسة إلى المنهاج المطبوع سنة ١٩٢٢.

م- تأكيده على التعاليم الدينية، وإقامة الصلوات في المؤسسات التعليمية والمدارس.

وتولى رئاسة (مجلس التمييز الشرعي الجعفري) بتاريخ (١٤/ ٨/ ١٩٢٣).

كما وأنه انتخب عضواً في المجلس النيابي إثر انتخابات (كانون الأول ١٩٣٤).

ن- فقد كانت له المبادرة التي قدمت للملك فيصل حول (برنامج مدرسة العشائر)[٢٨].

٣- في مجال نشر العلم والمعرفة

افتتاحه مكتبة عامة لتتيح للجمهور الاطلاع على التيارات الجديدة في مصر وسوريا[٢٩]، وهي مكتبة (الجوادين العامة) كانت أولًا في منزله رحمه الله في مدينة بغداد، وذلك قبل نشوب الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩ م، ثم انتقلت إلى مدينة الكاظمية المقدسة عند انتقال مؤسسها إلى هذه المدينة في الشهر السادس من سنة ١٩٤٠ م، وفي الشهر التاسع من سنة ١٩٤٠ نقلها رحمه الله إلى القاعة الكبيرة الواقعة في الركن الجنوبي الشرقي من الصحن الكاظمي المقدس وذلك بعد موافقة مديرية الأوقاف التابعة لمجلس الوزراء وموافقة رئيس الوزراء آنذاك رشيد عالي الكيلاني، وفي مطلع سنة ١٩٤١ أوقف السيد رحمه الله هذه المكتبة وقفاً عاماً بعد أن نقل إليها كتبه الخاصة ونفائس المخطوطات التي جمعها خلال خمسين سنة

(٢٨) حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية، ص ٢٩٨.

(٢٩) وميض جمال عمر نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (استقلالية) في العراق، ص ٧٧ – ٧٨، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤.

من حياته العلمية المباركة، وخصصت لها وزارة المعارف سنة ١٩٤٥ نصيباً من مساعداتها المالية، وكذلك خصصت مديرية الأوقاف العامة حصة مالية لمساعدة المكتبة سنويًّا، وفي مطلع سنة ١٩٤٧ أهدى نظام حيدر آباد الدكن في الهند وملكها يومذاك ستمائة كتاب من الكتب الإسلامية المطبوعة عندهم باللغة الأوردية والهندية.

وقد زار هذه المكتبة العديد من المستشرقين وعلماء الغرب منهم: (السنيور كارلونالينو الإيطالي، والدكتور لويس ماسنيون الفرنسي، وألهر يوسف شاخت الألماني، والبروفيسور أندرسون الإنكليزي).

كما وزارها من الهند: (الراجا حيدر خان، والراجا محمود آباد).

وكذلك: (محمد أمين الحسيني مفتي فلسطين).

ومن علماء الشيعة: (السيد أبو القاسم الخوئي، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، والسيد صدر الدين نجل السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي العاملي، والشيخ جعفر النقدي، والشيخ محمد جواد مغنية).

٤- في مجال الكتابة والتأليف

تأليفه لكتاب حاول أن يوافق فيه بين الإسلام والعلوم الحديثة والأساليب الجدية في التفكير[٣٠].

وهذا الكتاب هو (الهيئة والإسلام) والذي قالت عنه مجلة المقتطف: «إن هذا الكتاب لو يترجم إلى لغة غربية يوقع دويًّا في الأندية العالمية...»[٣١].

وقال عنه شيخ الشريعة الأصفهاني: «(إن هذا الكتاب صار همزة وصل بين القديم والجديد...»[٣٢].

يقول جعفر الخليلي عن هذا الكتاب: «واستخلص السيد هبة الدين من محاضراته التي كان يلقيها على تلامذته كتاباً باسم (الهيئة والإسلام) فكان لكتابه هذا صدى عظيم في وقته إذ كان من العوامل المهمة في نسف المعتقدات الخرافية الراسخة في الذهن...»[٣٣].

بل إنه ألَّف الكتب العديدة في هذا المجال، وكتب المقالات والكلمات في هذا المضمار،

---

(٣٠) المصدر السابق.

(٣١) هبة الدين الشهرستاني، الهيئة والإسلام، المقدمة، ص ٥، الطبعة الثانية ١٩٧٨.

(٣٢) المصدر السابق، ص ٦.

(٣٣) جعفر الخليلي هكذا عرفتهم، ج ٢، ص ٢٠٢.

من أجل نشر الأفكار الداعية إلى الاطلاع على العلوم والنظريات الحديثة الغربية وغيرها، من أجل مواكبة الركب الحضاري، والارتقاء بالأمة إلى سنام المعرفة.

كما وإن كتبه ومؤلفاته المتنوعة وصلت إلى (٣٦١)[٣٤] مؤلفاً في مختلف العلوم وشتى المجالات المعرفية، فهو صاحب المقولة المشهورة (خير المخلفات المؤلفات)[٣٥]، والتي ترجمها إلى كتاب بالعنوان نفسه.

قال الخاقاني عنه في (شعراء الغري): «وأروع جانب من حياته -أي السيد هبة الدين- هي هذه الآثار.. وقد سدت فراغاً كبيراً في المكتبة العربية الإسلامية»[٣٦].

٥- في باب الإعلام فكانت له إنجازات كبيرة جدًّا منها

أولاً: تأسيسه لمجلة (العلم) التي صدر العدد الأول منها في (٢٩/ ٣/ ١٩١٠)، فكانت أول مجلة عراقية عربية تصدر بعد الثورة الدستورية العثمانية، والثالثة من نوعها في النجف إلى جانب المجلتين الفارسيتين (الغري) و(درة النجف).

وقد قال الصحفي سلمان الصفواني في شأن مجلة العلم: «فلها الفضل الأكبر في بث الأفكار السامية، ونشر دعوة العلم بين طبقات أفراد الأمة، في وقت كان الجهل ضارباً أطنابه في جميع الأنحاء العراقية... كانت تضاهي المجلات الراقية بمواضيعها وحسن عباراتها، التي نالت استحسان أمهات الصحف العربية»[٣٧].

وقال عنها جعفر الخليلي: «ولما رأى الشهرستاني وجوب توسيع الحركة وبث الأفكار الحديثة والدعوة إلى الإصلاح أصدر مجلة (العلم) في النجف، ولأول مرة يتخذ من هذه المجلة مدرسة سيارة لنشر دعوة إصلاحية عامة إلى جانب اهتمامه بنقل الأخبار العلمية والاكتشافات الحديثة، وقد تولى الرد في هذه المجلة على بعض المستشرقين الذين نالوا في بحوثهم من الإسلام، وعلى رغم العراقيل التي جابهها السيد هبة الدين، وجابهتها مجلته فقد كان لها أثر ملموس في الوعي العام»[٣٨].

لقد تعرضت مجلة العلم لقضايا: «التبشير، والاستشراق، والجمود الديني، والإصلاح، والحريات العامة،...». كما وعرفت ومن خلال صفحاتها باثنين وأربعين كتاباً

(٣٤) عبد الستار الحسني، السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني، ص ٨٥ - ١٩٨.
(٣٥) عبد الستار الحسني، هبة الدين، ص ١١١.
(٣٦) شعراء الغري، ج ١٠، ص ٧٥ - ٧٦.
(٣٧) جريدة المعارف، العدد السابع عشر، ٢٤ كانون الأول ١٩٢٦، الكاظمية بغداد.
(٣٨) جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم، ج ٢، ص ٢٠٢.

متنوعاً في العلوم والآداب والفلسفة والتاريخ،... وتناولت تسعين إصداراً ما بين جريدة ومجلة عراقية وعربية وأجنبية، تعرضه للنظريات والمؤلفات الغربية والنظريات العلمية الحديثة بالبحث والتحليل، بل وقراءة ونقد الكتب والمقالات الغربية من جانب، وتبيين المفيد منها، بل مدحه وإطراؤه.

فقد عرّف السيد الشهرستاني ومن خلال مجلة العلم بعدد من كبار المستشرقين أمثال: «أدموند مونتيه، وتوماس كارلايل، ودرانيور جوزيف، وإدوارد براون»(٣٩).

كما وردَّ على مقالات المتعصبين ضد الإسلام من المستشرقين والغربيين أمثال: «المستشرق الروسي ألكسي(٤٠)، وسنت كلايبر تسدل(٤١)».

كما وأثنى السيد الشهرستاني على جهود الباحثين منهم علميًّا أمثال: «الفرنسي درانبور جوزيف(٤٢) حول دراسته للفرق الإسلامية، والسويسري ادموند مونتيه(٤٣) عن عوامل انتشار الإسلام، وتوماس كارلايل(٤٤) عن كتابه الأبطال وشخصية النبي محمد ﷺ فيه، وما قاله المستشرق (مسمر) عن الإسلام(٤٥)، وكذلك ما قاله (كورتلمنت) حول الإسلام أيضاً(٤٦)».

كما ووضّح السيد الشهرستاني النتاج العلمي المفيد للغربيين وأهميته، ومن أمثال ذلك: «التعريف بالمفكر الفرنسي الكبير جان جاك روسو صاحب كتاب (العقد الاجتماعي)، والروائي الروسي ليوتولستوي مبدع الرواية الإنسانية (الحرب والسلام)، والكاتب النرويجي هنري أبسن الذي شدد على تأثير الظروف الاجتماعية في أبداع الفرد».

كما وقد تعرض للآراء والنظريات لدى علماء الغرب والتي منها: «تعرضه لما قاله الباحث والدكتور الإنكليزي (ليتن) حول مضار المسكرات على كريات الدم الحمراء(٤٧)، ورأي العالم الفلكي الدنماركي (تيخوبراهة) والعالم الفلكي الألماني (بلر)(٤٨)، وكذلك «نيوتن، غاليلو، كلود برنار واضع علم التشريح الحديث، والفلكي دنودن، كومندون

(٣٩) مجلة العلم المجلد الأول العدد ١١، والمجلد الثاني العدد ٢.
(٤٠) العلم المجلد الأول العدد ٧.
(٤١) العلم المجلد الثاني العدد ٩.
(٤٢) المجلد الثاني العدد الخامس.
(٤٣) العلم المجلد الثاني العدد الأول.
(٤٤) العلم المجلد الثاني العدد ٧ و ٨.
(٤٥) العلم المجلد الثاني العدد الأول، ص ٢٧.
(٤٦) العلم، المجلد الثاني، العدد ٣، ص ١٧٧.
(٤٧) العلم، مجلد ١، عدد ١، ص ٢١.
(٤٨) مجلد ١، عدد ١، ص ٢٤.

مخترع السيماتوغراف، وري كامبل فيدل، مارتسين هال، وبنجرتر واختراعه للمدفع»(٤٩).

وتعرضه للصغار من المخترعين أمثال: «رونالد مورفي مخترع ألعاب، ومايل هوارد مخترعة ألعاب، وألبرت سميث مخترع آلة للتجديف، وجورج روهنستيد مخترع طريقة للنجاة من الحريق، وصموئيل كولت مخترع المسدس الذي سمي باسمه»(٥٠).

ثانياً: من خلال مقالاته التي نشرت في العديد من الصحف والمجلات، وإسهاماته فيها كمجلة (رسالة الإسلام) التي تصدر عن دار التقريب بين المذاهب.

منها المقالة التي نشرت في العدد الثالث من مجلة رسالة الإسلام ص ٢٥٠ تحت عنوان (رمضان رمز تقريب القلوب وتأليف الشعوب) والتي قال فيها: «كم لهذا الشهر الكريم من مزايا في الدين والتاريخ، فيه بدأ نزول القرآن، وهو دستور الإسلام، ومنبع علومه، وحارس شريعته، وفيه انتصر المسلمون في أول غزوة وهي غزوة بدر الكبرى، فاستقرت دولتهم وقويت شوكتهم، وأمر أمرهم، وأصبحوا أمة ذات سلطان وهيبة، بعد أن كانوا قوماً مهاجرين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلَّا أن يقولوا ربنا الله، وفيه ليلة القدر التي هي بنص القرآن خير من ألف شهر. يمتاز شهر رمضان في الدين والتاريخ بهذه الميزات الثلاث، وكل واحدة منهن ذات معنى خاص وشأن خطير، فأما القرآن الكريم فإنه أفضل كتب الله، أنزله على أفضل رسله، فكان آيته الخالدة على الزمان. ولم يكن خلود هذا الكتاب وأعجازه لقوى البشرية راجعاً فحسب إلى البلاغة وقوة البيان مما أدى إلى سجود العرب البلغاء له، وخفضهم للرؤوس إذعانا واعترافاً، وإنّما كان أيضاً لما أودعه الله إياه من علم وإيحاءات وإرشادات، ومن تهذيب للنفوس وتقويم للأخلاق، وأنه لا ينافي علماً ثبتت صحته بالدليل والبرهان، ولا يعارض صلاحاً يمكن البشر أن يعتمدوا عليه في ترقية شئونهم وإقرار السلام والأمن بينهم، وما تزال مبادئه ومثله وقواعد أحكامه ومناهجه هي النور الذي يهدي الحيران ويرد الشارد ويضيء آفاق الحياة، ولم يزل كذلك في مستقبل الدهور والأزمان حتّى يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين...»(٥١).

ثالثاً: إشرافه على (مجلة المرشد)(٥٢): وهي مجلة شهرية كانت تصدر في بغداد وكانت تحت نظر السيد رحمه الله ورعايته، وكان أغلب بحوثها العلمية ومقالاتها له.

وهو القائل رحمه الله عن الصحافة: «إن نطاق البحث أضيق من أن يحصي منافع الصحافة

---

(٤٩) مجلد ١، العدد ١، ص ٢٥ – ٣٤، العدد ٥، ص ٢٠٤ – ٢١٧.

(٥٠) المجلد الأول، العدد ١٠، ص ٤٥٥ – ٤٥٦.

(٥١) مجلة رسالة الإسلام، العدد ٣، ص ٢٥٠ – ٢٥٣.

(٥٢) هبة الدين، الحسني، ص ١٥٩.

وفوائدها الخاصة والعامة في العوالم الدينية والمدنية... أليست هي للأمة عيناً مراقباً ولساناً ناطقاً وخطيباً صادقاً... ومعلماً هادياً ومؤدباً ناصحاً وصراطاً واضحاً، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر:(٥٣).

٦- عن طريق سفراته

عن طريق سفراته الدائمة في الداخل والخارج، وذلك للتعرف على (الأنظمة السائدة) و(التطور) و(التعرف على علماء الأمصار).

يقول الدكتور محمد باقر البهادلي: «بدأ رحلته بنية القيام بمشروع جليل كثير النفع والأهمية للعالم الإسلامي يهدف إلى نشر تعاليم الدين الإسلامي، قطع فيها نحو خمسة عشر ألف ميل من المسافات[وشاهد فيها اثني عشر حكومة وإمارة، وزار أكثر من ستين بلداً، ووفق في أثنائها لتشكيل إحدى عشرة مؤسسة على اختلاف أسمائها...»(٥٤).

ومن هذه المؤسسات:

١- جمعية خدمة الإسلام في الأعظمية ببغداد في شوال ١٣٣٠هـ.

٢- الجامعة الإسلامية في مدينة العمارة العراقية ١٣٣٠هـ.

٣- جمعية الاتفاق العماني في سلطنة عمان/ مسقط.

٤- جمعية جنود الله في كلكتا الهند ربيع الأول ١٣٣١هـ.

٥- جمعية أهل الحق في اليمن في ذي الحجة ١٣٣١هـ(٥٥).

ولقد أسلم إثر رحلاته هذه العديد، فمن رحلاته الخارجية (الشاب يوسف بطرس الإيراني، ومرزة بنت جورج السورية، والهندي البرهمي كل ماني مسرا، والألماني ويرنر ألفريد).

أما في رحلاته الداخلية فقد أسلم: (خضوري الموصلي وكان يهوديًّا، وفون غولنج وهو القائد العسكري الألماني في بغداد وقت الاحتلال العثماني)(٥٦).

وله مؤلفات تحدث فيها عن رحلاته منها: (زيارة خراسان، أو جولة في بلاد ساسان)(٥٧) و(الساحليات)(٥٨)، وفيه جمع فوائد سفراته إلى سواحل الخليج. و(سياحة الهند)(٥٩).

---

(٥٣) مجلة العلم، العدد الأول، آخر ربيع الأول ١٣٢٨هـ/ ٢٩ آذار ١٩١٠، ص ٦ - ٧.

(٥٤) محمد باقر البهادلي السيد هبة الدين الشهرستاني، ص ١١٠.

(٥٥) عبد الستار الحسني السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني، ص ٣٩ - ٤٠.

(٥٦) السيد محمد مهدي العلوي، نابغة العراق، ص ١١.

(٥٧) الحسني، هبة الدين، ص ١١٩.

(٥٨) الحسني، هبة الدين، ص ١٢٠.

(٥٩) الحسني، هبة الدين، ص ١٢٣.

٧- مناظراته

نذكر منها المناظرة التي طبعت في كتاب اسمه (حديث مع الدعاة)[٦٠] وهي مناظرة مع بعض الدعاة البروتستانتيين في بغداد، وله (الأبيات الفاخرة في فن المناظرة)[٦١]، و(إسلام برهمي)[٦٢]، و(الرد على البابية)[٦٣]، و(فتح الباب في جواز تقبيل الأيدي والأعتاب)[٦٤]، و(المأثور في زيارة القبور)[٦٥]، و(مسيح الأناجيل أو مسيح القران)[٦٦].

وله رَحِمَهُ اللَّهُ في الجواب عن سؤال وجه إليه وهو: إن بعض الناس يسمون الشيعة (رافضة) فما المقصود من ذلك، وما حقيقة الأمر فيه؟

فأجاب رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا يخفاكم أن الشيطان قد نزغ بين فرق المسلمين الأقدمين، ونشر بينهم العداوة والبغضاء بعدما فرّقهم شيعاً، فصارت كل فرقة تعبر عن خصومها بألقاب الذم بينما تعبر عن نفسها بعبارات المدح، فكان الشيعة الأولون يعبرون عن جماعتهم بالمؤمنين أو الخاصة بينما كان خصومهم يسمونهم في عهد معاوية (شيعة أبي تراب) وكانوا يسمونهم في عهد الحجاج (علوية) ثم من بعد قضية زيد الشهيد أخذ المتعصبون ضدهم يسمونهم (الرافضة) مع أن جمهور الشيعة نصروا زيداً ولم يرفضه سوى شرذمة قليلة من فرق الكيسانية والسبئية، وطوائف قد انقرضت، ولم يبق منهم باقية، ولكن خصوم الشيعة عمموا اسم الرفض حتى على الجعفرية نكاية بهم، في حين أن الجعفرية في الكوفة كانوا أنصار زيد وشهداء بين يديه»[٦٧].

٨- خطاباته في المناسبات والاحتفالات الخاصة والعامة

وهي كثيرة جدًّا نذكر منها كلمته الموسومة (ذكرى عاشوراء) التي أُلقيت في الاحتفال الذي أقامه شباب الكاظمية بذكرى يوم عاشوراء في شهر محرم ١٣٦٠ هـ، وقد نشرتها مكتبة النجاح في كتيب صغير، قال فيها: «في ثنايا التاريخ العربي ثلمه من الزمان خطيرة. ليس في وسع الخطيب البليغ أن يبلغ حد خطورتها ومدى تأثير حادثتها. حادثة تشع من نوافذها أنوار حقائق متنوعة من أخلاقية واجتماعية وحربية، هي حادثة عاشوراء

(٦٠) الحسني، هبة الدين، ص ١٠٦.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٥٥.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٦٧) الدلائل والمسائل، السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني رَحِمَهُ اللَّهُ.

في محرم سنة ٦١ من الهجرة. حيث حوصر هناك سبط النبي وريحانته الحسين بن علي عليه السلام بجملة من آله وفتية من بني هاشم، وجملة أصحابه من أبطال العراق الأشاوس، لا ذنب لهم سوى تمسكهم بمبادئهم القويمة.

حادثة أقامت العالم الإسلامي وأقعدته من يومها إلى يومنا. ومن يومنا إلى ما شاء الله من أيام الدهر. ولم تكن الهمم والأنظار مجذوبة لهذه الحادثة الفذة لمجرد أنها فذة لم تلد الأيام أختها في كر الغداة ومر العشي، بل لأنها مدرسة العبر ومعهد الثقافة العالية. تأخذ الأفراد والأمم من ذكرها وذكراها دروساً جمة ومهمة من نواحي شتى فيستجلي المعتبر منها حدود النفس في درجات الفضائل والرذائل من رحمة أو قسوة أو عفة أو شهوة أو عفو أو انتقام وتمسك بالشريعة أو استرسال في ميول الطبيعة.

كذلك استفادوا من ذكرى هذه الحادثة المؤلمة تحديد الظلم وتهديد الظالمين وتخفيف الآلام على المظلومين وتسلية المفجوع الحزين. حادثة فذة لم تلد أم الدهر أختها دهشة وغرابة من اقتران أقطاب الفضيلة بأقطاب الرذيلة. غرابة أفعال الجانبين أو بالأحرى في غرابة الرواية وعظمة بطلها الفذ سيدنا الحسين عليه السلام، وكما كانت الآفاق العربية تردد صداها كانت العائلة النبوية تجدد ذكراها صباحاً ومساء وتبكي عليه رجالاً ونساء. كلما رأوا الماء ذكروا عطش قتلاهم. فهم لا يهنؤون بطعام ولا بمنام حتى نهضت بالعراق ثلة من أرومة أريافه وزعماء العرب الأقحاح أمثال المختار الثقفي، وإبراهيم النخعي، وسليمان الخزاعي، والمسيب الفزاري. شعارهم (يا لثارات الحسين)، وقتلوا قتلة الحسين عليه السلام أمثال ابن زياد، وابن سعد، وسنان، وشمر، وحرملة. فخفّت من ذلك لوعة الأشجان من بني هاشم وهدأ منهم نشيج الزفرات ونزيف العبرات. فصارت المآتم منهم تقام في السنة مرة بعدما كانت مستمرة. ففي ذلك العهد (عهد السلف الصالح) يحدثنا التاريخ عن أعلام أهل البيت النبوي أنهم كانوا يستشعرون الحزن كلما هلَّ هلال محرم، وتفد عليهم وفود من شعراء العرب لتجديد ذكرى سيدنا الحسين عليه السلام لدى أبنائه الأماجد... أجل إن إقامة العزاء الحسيني يرتقي تأريخه إلى عهد قديم في الإسلام. أو هو قريب العهد من الصحابة والتابعين...»[٦٨].

٩- جهاده ونضاله

لقد كان السيد الشهرستاني المجاهد والمناضل والمحارب من أجل استقلال العراق وعزته، وكرامته، اشترك مع المجتهد محمد سعيد الحبوبي في قيادة الجيش الشعبي في معارك

(٦٨) ذكرى الحسين، مجموعة الخطب والقصائد التي ألقيت في الاحتفال الذي أقامه شباب الكاظمية بذكرى عاشوراء، الناشر عبد علي الكاظمي محرم ١٣٦٠، ص ٥ – ٨، مطبعة المعارف بغداد.

الشعبية مع الإنكليز، وكان من أعضاء المجلس العلمي الذي كان من مهماته بث الدعوة بين طبقات الناس في المدن والعشائر بلزوم الاشتراك في الثورة ضد الإنكليز، وتوسيع نطاق العمل وتوجيه الإرشادات الدينية فيما يخص الثورة، وبعد احتلال الإنكليز للعراق اشترك في ثورة العشرين فاعتقل وزُجَّ به في سجن الحلة، وحكم عليه بالإعدام، ثم أطلق سراحه بإعلان العفو العام في سنة ١٩٢١م.

وله كتاب أسمه (أسرار الخيبة من استرجاع البصرة والشعيبة)(٦٩) ألفه رَحِمَهُ اللهُ سنة انكسار المجاهدين في البصرة، وخيبتهم في فتح الشعيبة سنة (١٣٣٣هـ)، وقد كشف فيه رَحِمَهُ اللهُ الأسرار الخفية لتلك الخيبة.

لقد قاد السيد هبة الدين رَحِمَهُ اللهُ قوة من عشائر آل فتلة وبني حسن والعوابد تحركت في أوائل محرم من عام ١٣٣٣هـ، عن طريق الفرات إلى أن التحقت بالشعيبة من الجناح الأيمن، الذي كان في مقدمته المجاهد الكبير السيد محمد سعيد الحبوبي رَحِمَهُ اللهُ. كما وقاد السيد هبة الدين رَحِمَهُ اللهُ حملة أخرى عن طريق كوت الأمارة، كان النصر حليفهم فيها، حيث استطاعوا محاصرة جيش الإنكليز وأسر قائده (طاوزند) مع جميع جيشه البالغ اثني عشر ألف رجل.

كما وكان رَحِمَهُ اللهُ الممثل عن الإمام محمد تقي الشيرازي في الجلسة مع السير ولسون الحاكم السياسي البريطاني العام في العراق لنقل مطالب العراقيين في الحرية والاستقلال، والتي لم ينفذها الإنكليز لتندلع الثورة العراقية الكبرى بقيادة رجال الدين، ومنهم السيد هبة الدين رَحِمَهُ اللهُ. لقد أسس ابن الميرزا الشيرازي منظمة في كربلاء ضمت إلى جانبها علماء دين وشخصيات عراقية معروفة كالسيد حسين القزويني، والسيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني. وعن دور علماء الدين في تحرر العراق الجديد وقيام الثورات الكبرى من أجل استقلالة كثورة العشرين المباركة وغيرها يقول حسن العلوي: «إن هؤلاء الفقهاء وزعماء الفرات الأوسط وقادة الحركة الوطنية في بغداد هم مؤسسو العراق الحديث وليس عبد الرحمن النقيب، ونوري السعيد، وعبد المحسن السعدون، وياسين الهاشمي، وجعفر العسكري»(٧٠). لذا فإن المس بيل تقول: «لم يكن يدور بخلد أحد ولا حكومة صاحبة الجلالة، أن يمنح العرب مثل الحرية التي سنمنحهم إياها إلا كنتيجة للثورة ثورة ١٩٢٠»(٧١) دلالة على الأثر الكبير لعلماء الدين في استقلال العراق وحريته.

---

(٦٩) الحسني، هبة الدين، ص ٩٢.

(٧٠) حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٧١) حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية، ص ١٣٥.

فلسفة الفن

عند الأستاذ عبد السلام ياسين

إدريس مقبول*

يأتي الاهتمام بالقضية الفنية في فكر الأستاذ عبدالسلام ياسين من منطلق أن الوجود الحضاري للأمة كما يتأسس على أسس القوة المادية التي يمليها منطق التدافع القرآني أي التدافع الجدلي بين الخير والشر الذي هو أصل التقدم والحركة، يتأسس كذلك على جناح تلبية الحاجات النفسية والذوقية والجمالية بمقتضى الإيمان الذي هو خزانة الحقائق في مواجهة ثقافة الترف المادية التي أفرغت الكائن الإنساني من سائر أبعاده الإيمانية، ومسخت فطرته بما أدخلت عليه من أنواع التشويه بواسطة الصناعة الإعلامية بشطريها الحامل والمحمول. حيث بات أغلب المنتج الفني السائل باعتبار عالميته الزائفة وكونيته الخادعة مشجعاً على الانزلاق في منحدرات ومهاوي الشذوذ، من زاوية أنه منحى إنساني وطبيعي، بل هو المثال الجمالي في بعض الأحيان.

□ القسم الأول: الجماليات الإسلامية والبحث عن المعنى

المطلب الأول: في الحاجة للفن الإسلامي

إن الحديث عن «المجتمع الأخوي الذي تنْشُدُه البشرية ويملك الإسلام

---

* كاتب وباحث من المغرب.

سر إقامته، وقواعد بنائه، ومخطط نشره، ونصائح المحافظة عليه»(١)، هو حديث يستدرجنا بالضرورة للكلام في القسم المتعلق بمتطلبات الإحسان والذوق وحاجة النفس الإنسانية لأمرين: التعبير الإبداعي والفسحة لحاجتها لتحقيق العدل فيما بين بني البشر.

والأستاذ ياسين يَعتبر أن الفن الإسلامي أو الجماليات الإسلامية(٢) ينبغي أن تكون -في هذا السياق التربوي- التعبير الإنساني الأسمى عن الروح القرآني إسلاماً وإيماناً وإحساناً، بما تفيده هذه الدرجات من معاني الترقي والصعود والمكابدة «بجمالية تشف عن المقصود الروحي لا تحجبه، تنم بتلطف عمَّا وراء الكلمة والصورة والصوت وما تحتهن، تجلو الحقيقة وتزفها للناس في حلل بهية»(٣).

فالفن الإسلامي من هذه الجهة معادلة متعالية تجمع إلى الصيغة الجمالية المتلطفة المقصود الروحي الذي ليس سوى الحقيقة التي تَعِب الإنسان طوال تاريخه في ملاحقتها وتأويلها، بل أحياناً إخفائها وطمسها عبر فلسفات ومذاهب فكرية(٤)، في الوقت الذي قدمتها الرؤية الدينية الإسلامية من خلال رسالة الوحي ناصعة شفافة مستقيمة لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً.

في البداية يسوغ لنا القول بأن الفن الإسلامي أو الجماليات الإسلامية يمكن أن تجد تجسيدها المثالي فيما يسميه الأستاذ ياسين في اجتماع قدرتين أو لنقل قيمتين هما: الرحمة والحكمة، وهما قوام الإبداع الإسلامي في الرؤية المعرفية القرآنية، وذلك حين يجتمع العقل والقلب معاً في خدمة الغائية لدى الإنسان المؤمن(٥)، يقول الأستاذ ياسين: «نرجع للقرآن

---

(١) عبد السلام ياسين، الإحسان، ١/ ٤٥٦.

(٢) لاشك في أن ثمة تلازماً اعتبارياًّ من جهة بين الجمال والفن، فلا تصور للجمال بلا فن، ولا تصور للفن بلا جمال، ويعتبر الفن نوعاً من الترجمة للجمال البادي في الطبيعة أو المتجلي في نفوس البشر، والجمال في أصله هو الفن قبل أن يترجم، أو هو فن بالقوة، والفن هو الجمال بعد أن تُرجم، أو هو الجمال بالفعل كما يرى علماء المنطق، والفنان بهذا المعنى هو الوسيط بين الاثنين أعني الجمال والفن، ومن هنا فالتلازم بين كلمة فن وكلمة جمال، هو الذي يجعل كلمة «فن» تتداخل في الاستخدام مع كلمة «جمال» مجازاً أو تجاوزاً.

(٣) عبد السلام ياسين، المنظومة الوعظية، ص ٢٩.

(٤) يقول أحد هؤلاء الفلاسفة: «إن الحقيقة هي ضحية لعبة كبيرة لا يملك الإنسان مفتاحها، فهي كثرة متحركة من الاستعارات والكنايات،...رُفعت وعُظِّمت وبُدِّلت وزُيِّنت شعرياًّ وبلاغياًّ، فبدت بعد طول استعمال ثابتة صحيحة وملزمة، إن الحقائق هي أوهام نسينا أنها كذلك» جورج زيناتي، (مقدمة)، فلسفات معاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ع١، ٢٠٠٨، ص١٣.

(٥) قريب من هذا ما قام به باسكال في فلسفته البصائرية حين قرر أننا لا نعرف الحقيقة بالعقل وحده، بل بالقلب أيضاً، وما قام به الغزالي قبله في كيمياء السعادة والإحياء والمنقذ من الضلال، لكن يبقى للأستاذ عبد السلام ياسين فضل الكشف عن المعنى المنهاجي التوليفي من خلال الرؤية القرآنية.

والسنة للاستدلال والاستشهاد فما لنا مرجع سواهما. وقد رأينا أن لغة العصر رَمَت العربية الشريفة بدائها، فاختلطت المفاهيم. ورأينا أن غياب المعاني السماوية والقلبية والأخروية من كلام الناس غَيْرِنا أحدث بالعَدْوَى والتقليد والانطباع الغافلِ تفريغاً لِلُغتنا من محتواها الإيماني الغيبي. المفتاح اللغوي الفكري الذي نقترحه هو أن نسمي رحمةً كل معاني الغيب الربانية والقدرية والقلبية والملكوتية والأخروية. وأن نسمي حكمةً ما تُدركه الحواس ويعالجه العقل وتأمر به الشريعة. فالإيمان عندنا قول وعقيدة وعمل. كلمة عقيدة لا تؤدي المعنى الذي قصدناه بكلمة رحمة، وكلمتا عمل وقول لا تؤديان ما تدل عليه كلمة حكمة من تفكير، وتلقٍّ للشريعة، واستنباط لأحكامها، ثم تطبيق لأوامرها، والتماس أحسن السبل لذلك. فإن قلنا: الإيمان رحمة وحكمة، فعسى نستوعب في كلمة إيمان الجانب القلبي الغيبي الغائب في لغة الجاهلية ومن والاها، والجانب الشرعي العقلي»(٦).

الرحمة والحكمة إذن مفتاح لطاقتي الإنسان العقلية والقلبية في اتجاه فهم أقرب وأسلم للعالم من حولنا، وللمعرفة التي نحملها وتحيط بنا، وأيضاً لمستغلقات الحقائق الغيبية التي حملتها لنا رسالة السماء. وما لم يتم تشغيل الطاقتين على التعاون فيما بينهما، وعلى التخادم بأن تخدم إحداهما الأخرى لا على التصارع والصدام؛ فإن إدراكنا وإبداعنا وفهمنا وسعينا سيكون غاية في القصور والنقص مهما بدا للعيان اكتماله، ومعلوم أنه جرى في تاريخ الأفكار كما جرى في تاريخ الفن الصراعي حيف كبير على جهة من جهاتها القلب أو العقل.

وإذا استبان المغزى من اقتراح الأستاذ ياسين لمفهومي «الرحمة» و«الحكمة» الجامعين لتضافر القيم العقلية (الحسابية والمنطقية) والقلبية (الذوقية والجمالية) باعتبارهما مفهومين مفتاحين في البناء والإدراك وتالياً في الإبداع الإيماني، انتقلنا لبسط مسألة الفن في صلته بالمعنى في نظرية المنهاج، أو ما يسميه برجسون وكروتشيه البعد المعرفي للفن(٧)، ذلك أن البحث في الفن هو أولاً وأخيراً بحث عن معنى ظاهرٍ أو متوارٍ تهفو له الروح كما سنرى، وهو مجال للبحث الفلسفي والديني لا يملك «العلم» بمعناه الوضعي أن يتخطاه بسبب أسواره وحدوده(٨).

ونظراً لخطورة المفاهيم وتحيّزها للنسق الثقافي الذي أنبتها فإننا نجد الأستاذ ياسين يعبّر عن هذه الحساسية ويرفض المقابلة السهلة بين الكلمات ومرادفاتها بين اللغات، ذلك أن المفاهيم الثقافية ومنها الفنية لا تعني ما تعنيه في لغاتها الأم، لأن «المفاهيم تتزحلق، وتخرج من نظام علمي إلى نظام، فتفقد قوتها وأصالتها ومغزاها... الوثنية الإغريقية والمادية

---

(٦) عبد السلام ياسين، القرآن والنبوة، ص١٠١.

(٧) يراجع: أميرة حلمي مطر. في فلسفة الجمال، القاهرة: ١٩٧٤، ص ص١٤٣-١٤٦.

(٨) إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩، ص ١٨٧.

الحديثة والفلسفات المتتالية والفنون المستحدثة، كل ذلك يتقاطر على الألفاظ ويجْرف الألفاظ ويزحلق الألفاظ عن مدلولاتها القرآنية النبوية، فإذا هي أشباح في الأذهان بعد أن كانت حياة وباعثة حياة»(٩).

هو إذن إجراء أولي في باب البناء الفلسفي يتوخى التوقف ومعالجة الإسهال الذي يجري باسم الفكر وترجمته من لسان إلى لسان مدعياً أصحابه الانفتاح والكلام بدون مراعاة انغراس الفن في الفكر، وانغراس الفكر في العقيدة، وارتداد العقيدة لشروط واقعها ومنبتها.

المطلب الثاني: الفن والبحث عن المعنى

في نظر الأستاذ ياسين يتطلع العالم اليوم إلى «المعنى»، يتطلع إلى شيء أضاعه فهو يفتش عنه من خلال الفلسفة والفن والدين وغيرها من الوسائل، والإنسان عبر تاريخه كان دائماً يبحث عن «المعنى»، وفي مسيرة البحث عن «المعنى» كان الإنسان يجد نفسه أو يفقدها، وفي كل مرة يتشكل المعنى في شكل من الأشكال، ينتظر العالم رسالة تمنح للحياة وللكون «معنى»، عملية معرفية تَبدأ بكشف الغشاوة لتتضح الرؤية ولِيَرْتَفع الانزعاج المرضي الذي يعترض الرسالة الإلهية ويقمع الصوت الداخلي الذي ينبعث من أعماق كل واحد منا، عالما مُتَوَّجاً أوْ إنساناً مغموراً!(١٠).

يتحدث الأستاذ ياسين مرارا عن «عالم فقد المعنى، وإنسان تتأرجح به سفينة هائمة»(١١)، وهي استعارة فلسفية جاءت نتاج تصوير ما آلت إليه الحضارة المادية الغربية في مسيرتها واعتدادها بالبعد الكمي على حساب الجانب الروحي، وهي حقيقة أكدها لفيف من حكماء الغرب وفلاسفته، يقول ألبرت شفيتسر: «إن تقدم الحضارة المادية أكبر من تقدمها الروحي.. نحن نعاني في تقدير إنجازاتها المادية، ولا نقدر أهمية العنصر الروحي في الحياة حق قدره. إن الحضارة التي لا تنمو فيها إلا النواحي المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافئ في ميدان الروح هو أشبه ما تكون بسفينة اختلت قيادتها، ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التي ستقضي عليها»(١٢).

إن العالَمَ في نظر الأستاذ ياسين قد دخل في دَوامة سريعة، و «سفينةُ الإنسانية بقيادة الحضارة المادية تاهت عن أصُول الفطرة، وفقد رَبابنتها حِس الوِجْهَةِ، فهي تضطرب مع

---

(٩) عبد السلام ياسين، التنوير، ١/ ٣٠١.

(١٠) عبد السلام ياسين، الإسلام والحداثة، ص ١٦٧.

(١١) عبد السلام ياسين، في الاقتصاد، ص٢٢٧.

(١٢) ألبرت شفيتسر. فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية للطباعة والتأليف والترجمة، ص١٠٧.

أمواج الأزْمات. ملَّ الإنسانُ المادِّيَّةَ وعافها، ومَلَّ الفلسفة اليمينية واليسارية، وأصبح يبحث عن البديل»(١٣).

ولا يني الأستاذ ياسين من أجل رسم حركة سفينة الحياة المعاصرة أن يقيم مقابلة بين الزمن المعرفي لبعثة التجديد المحمدي وزمننا المعرفي، فقد «بُعِث رسول الله ﷺ في قوم دهريين، نظرتهم إلى الدنيا والحياة كما قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (سورة الجاثية: ٢٤). وجاهليتُنا المعاصرة مادية تجحد وجودَ الله، تنكره، وتفلسف العبثية. حضارة بلا غاية، سفينةٌ تعصف بها الرياح. وتهبُّ علينا تلك الرياح الهوجاء، رياح الثقافة «المتقدمة» والإعجابِ بالأوروبيِّ، المخترع الصانع، فيتقلصُ في ذهننا معنى الإسلام في حدود عبادة سطحية، ونظام اجتماعي وسياسي، ندافع عنه، ونُنَظِّرُ له لنضاهيَ وننافس ما عندهم من نُظم. وتكونُ العبادة في هذا القطارِ عربةً مجرورة»(١٤).

وفي رصدنا للمعنى الذي يقصده الأستاذ ياسين والذي افتقده العالم يمكننا الحديث عن معنيين رئيسين متصلين:

الأول: معنى الروح: وهو مبدأ رمزي كلي له بعدان: وجودي ودلالي، ومقتضاه العملي أنه يتعيَّن على الإنسان أن ينقطع عن أدوات التحليل الوضعية أولا وينصرف ليستضيء بضوء خبر السماء أو القرآن ليكشف له آدمية الإنسان، وتركيبه من الصورة المادية والمعنى، من الجسم الفاني والروح الخالدة، من العقل الخادم والقلب السيد، موطن الداء ومقر السّناء(١٥).

ومعنى الروح باعتباره مبدأً وجوديًّا عند الأستاذ ياسين يجد تجسيده في لغة القرآن التي تحمل التنوير، لأن اللغة لا تنفك عن الفكر والمعرفة، ولهذا عندما تتغيَّر اللغة في نظر الأستاذ ياسين يتغيَّر التنوير كما تتغير طريقة التصدي للمشاكل، السياسي منها والاجتماعي والاقتصادي، ويحتل الكلي الصدارة. وعليه ينبغي ألَّا يحجب التأكيد على حوادث هذا العالم هَمَّ الإنسان الأول، ألا وهو إسماع الرسالة القرآنية، رسالة السلام لعالم عنيف، رسالة المعنى لعالم ضائع، رسالة الروح للإنسان المريض بحداثته(١٦).

الثاني: معنى الاستماع: وهو مبدأ معرفي سلوكي متصل بآلة السمع الداخلية أي القلب، ومقتضاه حقيقتان:

الأولى: أن الله كرم الإنسان بالعقل، وأَهَّل هذا العقل بملكة البيان، «لكن الكلام واللغة

---

(١٣) عبد السلام ياسين، إمامة الأمة، ص٢٣١.
(١٤)عبد السلام ياسين، إمامة الأمة، ص١٢١.
(١٥) عبد السلام ياسين، سنة الله، ص٤٦.
(١٦) عبد السلام ياسين، الإسلام والحداثة، ص ٨.

لا ترفع الإنسان عن مرتبة الحيوانية التي يشبهها بالجسم ما دام يلغو وينطق ويفلسف على مستوى حيوانيته وجسمانيته وحسه وشهواته وكل ما يلصقه بالأرض ويثبط تطلعه للسماء.

إنما يرفعه عن حضيض الحيوانية الناطقة المتكلمة اللاغية فتح سمعه لتلقي الوحي من الرسل عليهم السلام»(١٧).

الثانية: «أن دعوة الرسل وخطاب الله عز وجل عباده في القرآن يعتمدان على إثارة كوامن الإنسان التي خلقها سبحانه قبل العقل ومن وراء العقل وفوق العقل في طيات الكائن البشري حتى يميل المعنى الإنساني المسمى قلباً إلى «سماع» الحق. وكلمة «سمع» في القرآن أساسية. فهي في القرآن مفتاح القلب ومدخل الإيمان. وهي في القرآن كثير. قال الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ (سورة الأنعام: ٣٦). على العقل أن يجالس القرآن والداعيَ ويتلمذ له و «يسمع». فالسماع بهذا المعنى القرآني هو مصدر العلم. ثم يتسرَّب الإيمان للقلب، ويتسع القلب ليكون وعاء صالحاً لاستيعاب القرآن ورسالة القرآن»(١٨).

والأستاذ ياسين يتكلم عن منّة السمع وحاسة السمع وكرامة السمع، وهي كلها من أعظم العطايا الإلهية، إذ هي القناة التي منها يصل خبر وجود الله، والعلم بالله، والعلم بطريق السعادة وحقائق المحيا والممات، والسمع كما هو معروف يذكر في القرآن قبل البصر، وتفسيره عند الأستاذ ياسين «أن حاسة الإبصار وما يلتقطه البصر من صور العالم لا تحمل إلى العقل رسالة إلَّا عن العالم المرئي، لا يخبر البصر عما وراء المرئي ولا عن أصله، ولا عن معناه»(١٩).

وقد وصف الحق سبحانه الصم البكم العمي الذين لا يعقلون في قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (سورة الأعراف، الآية: ١٧٩).

يقول الأستاذ ياسين مفسراً أي: «لهم قلوب العَضَل الصنوبري التي تمرض من ترف الحضارة، ومآكل الشره، وضغوط هموم المدنية الصاخبة السريعة الدائرة بالإنسان الفردي في دوامة الهوس المعاشي، لكن ما لهم قلوب الفقه عن الوحي، ولا آذان الاستماع من الوحي ولا أعين الاستنارة بالوحي»(٢٠).

وإذا كان السماع واحداً من مصادر العلم الحق والإبداع عند الأستاذ ياسين، فالاستماع تجلي العلم بالخفقان على الكيان مصداقاً لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ

(١٧) عبد السلام ياسين، التنوير، ١/ ٢٠٠.

(١٨) عبد السلام ياسين، القرآن والنبوة، ص٢٤.

(١٩) عبد السلام ياسين، التنوير، ١/ ٢٠٠ - ٢٠١.

(٢٠) عبد السلام ياسين، محنة العقل المسلم، ص١٠.

قُلُوبُهُمْ﴾، وهذا التجلي يتطلب تدرُّجاً كما هو شأن كل تربية، ويجعل الأستاذ ياسين من القرآن سماع الإحسان الذي إليه تتطلع أفئدة وقلوب أهل المعرفة فتتلذذ وتصفو[٢١] من خلال الذِّكرين: النَّفْسي والمَلَئِي في الحق وفي الخلق، وهما مَجْلَيَا الجمال، فلننظر فيهما.

□ القسم الثاني: في الجمال والتربية الجمالية

المطلب الأول: بين جمالين

يميز الأستاذ عبد السلام ياسين بين نوعين من الجمال، كلاهما مما تتوق له النفوس وتنجذب له الأرواح، أما الأول فالجمال المطلق وهو عنده أشبه ما يكون بمقولة ميتافيزيقية باعتبارها سمة الوجود وأسمى ما يمكن أن يتوجه إليه كل موجود، ويرمز للحق سبحانه الذي هو أصل كل جمال، وطبيعة الانجذاب إلى هذا الضرب من الجمال فطرية، وتكون بداعي تحقيق مبدأ الاقتراب من الأصل، اقتراب يتجسد سجوداً وخضوعاً في دائرة الأمر لمن له الأمر، كما يتجسَّد في الفن الإحساني الذي يمتح من رحيق القرآن ومن عبقه ومن سماعه وطربه، يقول الأستاذ ياسين: «إن للروح تطلُّعاً إلى الجمال المطلق وهو الله تعالى، تحن الروح إلى أصلها في قربه، أما الفِطَر السليمة فأشواقها إلى ربِّها ترفعها ولو بعد فتَرَاتِ حب اللهو إلى مقامات الإحسان، فيصبح كلام الله بَلْسَمَ حياتها وربيعَ قلبها... تطلّع سماوي أفقه القرآن، وغذاؤه القرآن، وسماعه القرآن، وطربه القرآن»[٢٢].

والجمال المطلق هو الذي يطلق قدراتنا الفطرية على التعجب الدائم في عالم الآيات، حتى إذا انطمست الفطرة «تُعمينا العادة فيَبطل فينا حس التعجب مما حولنا، ومما فينا، ومما هو من صميم كياننا الجسدي النفسي الوظيفي، تبارك الله أحسن الخالقين»[٢٣].

والإحسان إذا كان من معانيه اقتراب الروح من باريها حتى تصير بمنطق الحديث «كأنك تراه»[٢٤]، بما هو اقتراب النفس من جوهر الجمال الحق وتعطشها إليه، فإن له معنى ثانياً عند الأستاذ ياسين يكمن في «إتقان الفنون البشرية المتاحة المسخرة لتمتَدَّ يَدُ القوة المعدة سبباً واصلاً بين السماء والأرض»[٢٥].

---

(٢١) عبد السلام ياسين، الإحسان، ٢/ ٣٥٦.

(٢٢) عبد السلام ياسين، التنوير، ٢/ ٢٠٠.

(٢٣) عبد السلام ياسين، التنوير، ٢/ ٧٥.

(٢٤) من حديث أبي هريرة عن معنى الإحسان: أخرجه أحمد (٢/ ٤٢٦، رقم ٩٤٩٧)، والبخارى (١/ ٢٧، رقم ٥٠)، ومسلم (١/ ٣٩، رقم ٩)، وابن ماجه (١/ ٢٥، رقم ٦٤). حديث أبي هريرة وأبي ذر: أخرجه النسائي (٨/ ١٠١، رقم ٤٩٩١).

(٢٥) عبد السلام ياسين، سنة الله، ص ١٠.

وأما الجمال الثاني فالجمال هكذا مجرداً من أي وصف، وهو الجمال النسبي الذي يشد بخطامه الغرائز والطبيعة ويأسر الإنسان في دائرة المادي، وهو يستغرق كافة الأشكال الدنيوية التي تأخذ بشهوة الإنسان وذوقه وتملك عليه إحساسه ومشاعره، وهي ليست كلها محظورات بكل تأكيد، إذ إن منطق الشريعة جاء لتنظيم مساحتها وترتيبها وترقية مباشرتها، بيد أن الانغماس الحيواني فيها هو الذي يهبط بها وذلك حين تفسد الفطرة، ومُستمَد هذا الجمال في هذه الحالة كما يقول الأستاذ ياسين «الفِطَرُ المطبوع على قلوبها فيتكسر ذلك التطلع الفطري فيها إلى الجمال على صخور قسوة القلب. لا يكاد يرتفع قليلاً حتى تقتنصه الغرائز، وتجتذبه الشهوات، وتأسره النزوات، فإذا هو في قبضة الفن الماجن»(٢٦).

وتفسير هذا أن الجمال النسبي في حال الغفلة والانقطاع ينزل على فطرة مطموسة فيأخذ بسلطان الناظر إلى شعاب الشهوة، ولهذا كانت عيون الشهوة لا ترى سوى المظاهر السطحية.

فكيف السبيل إذن للتخلص من هذه القبضة؟

المطلب الثاني: التربية على الجمال

يعطي الأستاذ ياسين لأمر التربية في منهاجه موقعاً متميزاً، فـ«التربية تغيير لنفس الإنسان، وبعث لإرادته بتصفية رؤيته لنفسه ومصيره وللعالم، وتحرير لعقله ببث روح الإيمان بالغيب، وبالتربية يصبح الإنسان هو الفاعل التاريخي الذي يؤثر فيما حوله، فمهما كانت درجة تقنيته ومهما كان الوسط الطبيعي الذي يعيش فيه ومهما كان جنسه وعرقه وبنية مجتمعه فإن التربية تحول طاقته وتجندها وتطلقها»(٢٧).

ولعله من أساسات هذه التربية التي هي طريق لبلوغ أسمى ما في الإنسانية من دوافع للسمو الروحاني كما يقول شيللر(٢٨) ما يسميه الأستاذ ياسين بالجماليات النبوية(٢٩) التي ترشح بالتربية على صفحة جمال النفس المومنة طمأنينة وسعادة(٣٠)، كما تتجلى في «سِيما الوجوه الساجدة المنوَّرَةِ، وفي جمال السلوك الخُلُقِيِّ من صبر جميل، وصفح جميل، وسَرَاح جميل، وهجر جميل كما جاء في القرآن. وينبغي للمجتمع الإيمانيِّ أن يكتسي بالسَّمْتِ الجميل

(٢٦) عبد السلام ياسين، التنوير، ٢/ ٢٠٠.

(٢٧) عبد السلام ياسين، الإسلام غداً، مطابع النجاح الدار البيضاء، ١٩٧٣، ص٦٠٠.

(٢٨) فريديريش شيلر. في التربية الجمالية للإنسان، عالم المعرفة، ترجمة وفاء محمد إبراهيم،١٩٩١،ص ١٠.

(٢٩) التربية الجمالية هي تلك التي ترقق وجدان الفرد وشعوره بالإيمان، وتجعله مرهف الحس أَلِفاً مألوفاً، مدركاً للذوق والجمال، فيبعث ذلك في نفسه السرور والارتياح، ويرتقي وجدانه، وتتهذب انفعالاته.

(٣٠) عند الأستاذ ياسين «ينشد المسلم كماله الروحي من حيث يبذل ومن حيث يتعلم ومن حيث يتقلل»، الإسلام غداً، ٥٣٧.

والمظهر الكريم النظيف. لا تَرَفَ ولا زخرفة، لكن المظهرُ اللائقُ البسيطُ، الجميلُ ببساطته وبما ينِمُّ عنه من جمالٍ في الباطن. في الحديث: «إن الله جميلٌ يحب الجمال»[(٣١)]. فيَربَّى النشءُ على دوام الطهارة والنظافة، والسواك، والتطيب، والعناية بخصال الفطرة من شعر وأظفار. ويُرَبَّوْنَ على لُبس اللباس البسيط الأنيق بلا ترف ولا تَشَبُّه بالكفار ولا تكبر، وعلى ترك الزينة الحرام، وعلى الكلمة الطيبة، والحياء والوقار، والبِشْرِ الدائم والابتسامة المشرقة، وكلمة السلام عليكم، وتشميت العاطس إلى سائر ما فصلته السنة النبوية من جماليات وآداب»[(٣٢)].

والجماليات النبوية هي التي تستدعي «التجمل» بما هو إظهار للجمال وحرص عليه في الحياة العامة، غير أن الأستاذ ياسين يخبرنا أن هذا «التجمل» لا يحقق أهدافه إلا أن يكون بزُيال وتميز خاصين بالمجتمع المسلم وثقافته وبيئته، يقول متحدثاً عن مجاراة المجتمعات الغربية في صيحاتها «الجمالية»: «والتشبه في اللباس أول الهزيمة الحضارية. فليكن تغيير زي الفتنة بالزي الإسلامي أول انتصار على موضاتهم، وتكلفهم، وتبرجهم، وتفاهاتهم»[(٣٣)]. ولا يعني «التجمل» تضييع كل المال على السطح أو كما يقول الأستاذ ياسين: «أن ينفق المؤمن والمؤمنة الأموال على لباسهم»[(٣٤)].وهو مظهر من مظاهر الاسترقاق الحداثي.

ويركز الأستاذ ياسين في فلسفته الجمالية على مبدأ «البساطة» في كل شيء في الحياة، مأكلاً ومشرباً وعمارة وسلوكاً وفنًّا، ذلك أن البساطة هي السمة المناسبة للفطرة، البساطة التي هي غاية التأنق في الحقيقة، وأصل الجمال الذي يخلو من كل تكلف، البساطة التي لا تتنافى مع حصول «الجمال» بل هي في صلبه، ولهذا نجده حين يتحدَّث عن العمارة المسجدية يقول منبهاً على أنه ينبغي أن: «تعاد عمارة المسجد إلى بساطة البناء، مع جمال الهيئة، ودون هذه الزخرفة المنتفشة المبذرة، وحول المسجد، متصلة به حسًّا ومعنى، تقام مرافق الدعوة من مكتبة، وحُجَر للضيف، وقاعات للرياضة والنظافة والاستحمام. يعاد للمسجد دفء الحياة، وحرارة الحركة، من برودة الهجران، وجمود العادة. يعمر المسجد بالتلاوة والعلم، ويطهر لذكر الله، ويجمر ويعتنى به، وينزه عن اللغو واللغط، ويحتفل لدخوله بالزينة السنية، والنظافة والطهارة وطيب الريح. يُمشى إليه في ظلم الليل وضحوة النهار. يعمره الرجال والنساء، والشباب، ويكون دخول الطفل إليه أول ما يعقل مناسبة يُحتفل بها ويُشوق إليها»[(٣٥)]. وهكذا تبدأ التربية الجمالية وتنغرس في نفوس الناشئة.

(٣١) أخرجه ابن عساكر (٤٣/ ٨٤). وأخرجه أيضًا: الطبراني فى الأوسط (٥/ ٦٠، رقم ٤٦٦٨). قال الهيثمي (٥/ ١٣٣): فيه موسى بن عيسى الدمشقي، قال الذهبي: مجهول، وبقية رجاله رجال الصحيح.
(٣٢) عبد السلام ياسين، إمامة الأمة، ص١٨٨.
(٣٣) عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، ص ٢٥٤.
(٣٤) عبد السلام ياسين، منهاج النبوي، ص ١١١.
(٣٥) عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، ص٢٦٤.

وفي بساطة العمارة التي نشأت كفن من فنون البصر من مطلب الحاجة للسكن أول الأمر قبل أن تكون سعياً إلى التفنن، يعلم أهل الاختصاص أن هذا الفن يقوم على الرؤية البصرية وعلى الإحساس بمقاومة الثقل والأحجام، فيكون للطابع البسيط انعكاس مريح على النفس من خلال المشاهدة والإحساس البصري الذي ينسجم مع بساطة الحركة داخله، وتمتد هذه البساطة المسجدية لتلتقي ببساطة أخرى هي بساطة السلوك التعبدي، بحيث «يبدأ من أعمال بسيطة أتحرّى فيها طهارة الماء، ومواضع الغسل، وأعضاء الوضوء، وترتيب فروض الغسل والوضوء وسُننهما. أعمال جسدية بسيطة التنفيذ عظيمة المغزى في تطهير حسِّي ومعنايَ. أعمال جسدية بسيطة تتلوها أعمال يشترك فيها حضور العقل والنية وحركةُ الجسم قياماً وركوعاً وسجوداً في الصلاة»(٣٦).

إنها رؤية معرفية تنطلق من القرآن في توازنه وشموليته وعمقه الذي يقدم لنا «الحنيفية سمحة سهلة بسيطة»(٣٧).

وتركيز التربية الجمالية باعتبارها تربية إحسانية على البساطة عند الأستاذ ياسين يأتي في سياق حربه على ثقافة الترف التي تمسخ الفطرة وتشوّه معالمها التربوية، كما تتغافل عن حقوق «الإنسان» البسيطة لصالح الحياة الباذخة الزائفة لأقلية من المترفين فيسرع الخراب للعمران، وهنا يلتقي الجمال بالعدل، فـ«العدل أن توضع إمكانيات الدولة تحت تصرف الشعب، فتبنى دور بسيطة صحية بدل أن تبنى للمترفين والموظفين القصور»(٣٨).

وكما تحتاج التربية الجمالية إلى ترسيخ قيمتي العدل والإحسان والجمع بينهما في النفوس وعلى الأرض، تحتاج إلى تبني منطق التدرج في عمليات «التحويل الثقافي»(٣٩) أو كما يسميها الأستاذ ياسين بـ«شريعة التدرج»(٤٠) التي لا تصلح تربية من دونها، يقول الأستاذ ياسين منبهاً إلى خطورة العادات الجارفة(٤١)، وكيف ينبغي تبني المصانعة والحكمة في تصحيحها

---

(٣٦) عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية، ص١٠٠.

(٣٧) عبد السلام ياسين، العدل، ص٢٧٣.

(٣٨) عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، ص٢٣٤.

(٣٩) يقول الأستاذ ياسين: «قبل أن تقلع الطائرة لا بد لها أن تتخذ وضعاً خاصًّا مسامتاً لخط السير، ولا بد لها أن تعدل عتادها ونظامها وفقاً لهدف الرحلة، وإن إقلاع الإسلام لا بد له أن يغير من أجله قادة الجهاد عقلية الأمة وعتادها ونظامها وفقاً للغاية الإحسانية ووفقاً للمقصد الإيماني والهدف الإسلامي». الإسلام غداً، ص ٥٣٨.

(٤٠) عبد السلام ياسين، التنوير، ٢/ ٣٣٢.

(٤١) يعرف الأستاذ ياسين العادة بقوله: «هي ناتج ترسب السلوك الكسول على مر الأجيال، ويتلقى العادة مذهباً للسلوك جيل كسول بعد جيل، فإذا جمعت الأعداد الكبيرة من أصحاب السلوك العادي لم يتحصل لك إلَّا غثاء»، الإسلام غداً، ص ٦٠١.

حتى تألف الأسماع كلام الحق سبحانه انطلاقاً من سماع الجميل من كلام غيره: «على أن نتدرج بالرَّكب الإسلامي جميعه إلى السماع الإحساني، وهو الاستماع والإنصات إلى كتاب الله عز وجل يُتلى، ويُرتل، ويُجوَّد، ويتغنَّى به المومنون، من الاستغناء به عن غيره، ومن الغنة وتحسين الصوت»(٤٢).

واشتقاقه من التغني بالقرآن معنى الاستغناء لإفادة معنى الغاية من التربية الجمالية ألا وهو بلوغ الإحسان، وحينها يصبح سماع المؤمن خاصة هو موسيقى القرآن الداخلية لا غيرها، وهذه تورث لذة لا يعرفها إلا من يتذوقها، لكن هذا لا ينفي اشتقاقاً آخر هو الغنة لإفادة معنى مكمل هو الاستمتاع بالموسيقى القرآنية الخارجية مجسدة في التحسين الصوتي للقارئ، وهو أمر متعارف إذ كان النبي ﷺ يحب أن يسمعه من غيره متلوًّا ومرتلاً، قال ﷺ لعبد الله ابن مسعود: «اقرأ عليَّ القرآنَ، قال: يا رسول الله، أقرأ عليك وعليك أنزل، قال: إني اشتهيت أن أسمعه من غيري»(٤٣).

وجاء في رواية «أحب أن أسمعه»، ينزل القرآن وتنزل رحماته وموسيقاه على قلب المؤمن نزولها على قلبه ﷺ وقلوب أصحابه، «قرؤوه حلاوةً في اللسان، وأمانةً في جذر القلب، ونوراً في العقل المتفكر المفكر، ودليلاً في خاص الأمر وعامه، وإماماً وحيداً، ومرجعاً فريداً، يبيّنه الرسول الأمين، ويفصّله ويفهمه وحياً على وحي، نوراً على نور»(٤٤).

هي إذن روح التربية الجمالية كما جسّدها الإسلام في النفوس، وهي بكل تأكيد تقف على طرف النقيض من التربية الجمالية كما تعرضها الثقافة الغربية وفلسفة الفن المادية(٤٥).

---

(٤٢) عبد السلام ياسين، الإحسان، ٢/ ٣٥٦.

(٤٣) أخرجه أحمد (١/ ٣٨٠، رقم ٣٦٠٦)، ومسلم (١/ ٥٥١، رقم ٨٠٠)، وأبو داود (٣/ ٣٢٤، رقم ٣٦٦٨). أخرجه أيضاً البخاري (٤/ ١٩٢٧ رقم ٤٧٦٨) والترمذى (٥/ ٢٣٨ رقم ٣٠٢٥)، والبيهقي (١٠/ ٢٣١ رقم ٢٠٨٤٦).

(٤٤) عبد السلام ياسين، الإحسان، ١/ ٣٣١.

(٤٥) هكذا اختلف مفهوم الجمال من حضارة إلى أخرى، وعبّرت الفنون في هذه الحضارات عن نماذج ومُثل متباينة للجمال. فالإغريق القدماء مثلاً قد تمثلوا الجمال في الصورة الإنسانية، أما في العصر البيزنطي فقد تمثلوا نماذج الجمال وعبّروا عنها في الصور التي تسمو على السمات الإنسانية وتعبّر عن سمات الألوهية، واتخذت الفنون لديهم طابع التجريد المنافي للحياة الواقعية.

بيد أن الفن في الحضارة الإسلامية قد عبّر عن قيم جمالية تستضمر خصائص التوحيد والرسالية والأخلاقية كما سنرى، وهي بسيطة ومستمدة من الطبيعة والأشكال الهندسية والألوان، فكان تعبيراً عن روح جديدة وعقلية فلسفية لها طابعها الخاص على ما نرى في الفنون الإسلامية المختلفة.

□ القسم الثالث: في خصائص الفن الإسلامي

١- الرسالية

لا يتوقف الأستاذ ياسين عن التذكير في جل كتاباته بأننا نحن المسلمين حملة رسالة، فلا بد أن تكون حركاتنا على الأرض، ونفوذنا فيها، وثرواتنا، وقوتنا الاقتصادية والعسكرية، وكل مقوماتنا المادية والمعنوية والفنية في خدمة الرسالة، وتكون نموذجيتنا إشهاراً للإسلام ورحمة(٤٦).

إنه تأكيد دائم على الأهم وعلى الجوهر الذي لا يمكن أن يمضي الفعل في التاريخ خالياً منه، وإلا استحال الإبداع الإسلامي إلى شعار براق لكنه بارد وحركة مستمرة لكنها جوفاء، إنها الروح الرسالية المسجدية التي تأخذ من عبق الصلاة والاتصال قيمها وتستوحي منه إيمانيتها في كل عمل، يقول الأستاذ ياسين: «مُبلِّغون نحن وحاملو رسالة، أعني بـ(نَحْنُ) كل المتقين من الأمة الإسلامية لا فريقاً من المسلمين وجماعةً وتنظيماً، ما يكون لوسائل الإعلام الإسلامية أن تكون مسجداً، لكنّ روح المسجد، وإيمان المصلين في المسجد، وشورى أهل المسجد، ينبغي أن تتقمص الفنون والمسرح وفُسحة اللهو التي يحبها عامة الناس، وتُنافسنا عنها برذيلاتها الهُولِّيُودية شبكات الإباحية، لتنقل وسائل الإعلام الإسلامية رسالة الإسلام صافية تَرْفُل في حُلَلٍ من الجمالية الإسلامية وزينة الله التي أخرج لعباده، ولتنقل وسائل الإعلام الإسلامي الخبر الصادق المستقل، والتعليق السياسي النيِّرَ المتحزِّبَ لله ورسوله والمومنين، يكشف أكاذيب الإعلام المتحزب للشيطنة المستكبرة في الأرض، والشيطنة الإباحية في الأرض»(٤٧).

الرسالية إذن هي الترياق الذي نواجه به موجات الإباحية الفنية وسمومها عند الأستاذ ياسين، هذه الإباحية التي باتت عين الحياة حين أصبح الإنسان لا معنى له، وأصبح الموت لا حياة بعده، إباحية فنية يصبح معها «التهتك فضيلة إنسانية رفيعة، والمتعة زهرة العمر»(٤٨)، ويصبح غبياً محروماً من لا يقتطفها يانعةً أشكالًا وألواناً، وتصبح المرأة في هذه الخارطة المعرفية هي مركز الرغائب، «جسدها عاصمة الشهوة، وزينتها قمة الحضارة، ورقصها أمام الرجال روح الفن(٤٩)، والمتعة المباحة المشتركة بها أساس العدل»(٥٠).

(٤٦) عبد السلام ياسين، سنة الله، ص٣١٨.

(٤٧) عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية، ص٨٨.

(٤٨) عبد السلام ياسين، التنوير، ٢/ ١٦٣.

(٤٩) جدير بالذكر أن عددا من فلاسفة الغرب وخصوصا المثاليين منهم وعلى رأسهم هيجل وشوبنهاور لا يعتبران الرقص من الفنون الجميلة ولو أن أحدا من المسلمين جاهر بهذا لعد متخلفا ورجعيا، لكن الاعتراض على فيلسوف أمر يدعو إلى التريث والتعقل؟؟؟.

(٥٠) عبد السلام ياسين، التنوير،٢/ ١٦٣.

إن رسالية الفن الإسلامي لا تعني امتطاء مهمة سهلة ولا تقلّد وظيفة متيسرة قريبة، بل هي تطرح أكثر من إحراج وتُقيم أكثر من عقبة، ذلك أن الرسالية في فلسفة المنهاج النبوي هي عنوان التربية بما تستلزمه وتتطلبه من مقتضيات ومسؤوليات وإكراهات، يقول الأستاذ ياسين معبراً بوضوح عن هذا الإشكال: «إن تحميل الأدب والشعر والفن رسالة الإسلام وعبء التربية يبدو تعسفاً، يبدو تحميلاً لأمانات ثقال كواهل من طبعها الرقة والرهافة والهشاشة، ولعل الله تعالى يُقيض مجاهدين ومجاهدات في ميادين الكلمة والصورة واللون والتركيب والإخراج والتمثيل يلهمهم تحميل الأدب رسالة الإسلام والإيمان والإحسان، بجمالية تشف عن المقصود لا تحجبه، تنم بتلطف عمَّا وراء الكلمة والصورة والصوت وما تحتهن، تجلو الحقيقة وتزفها للناس في حلل بهية»(٥١).

إذن هو تحدٍّ يرفع الفنَّ المسؤولَ إلى ضرب من الجهاد في المنهاج، جهاد بالكلمة وجهاد باللحن وجهاد باللون، جهاد هو عين الإبداع، ذلك أن الجهاد بذل لأقصى درجات الجهد النفسي والجسدي والعقلي، وكله جهاد وتربية، يقول الأستاذ ياسين: «مشاركة كلمة وفن وصنعة بلاغية متلطفة وقول بليغ قوي في مشروع تربية متكاملة تحقن منعة العافية في شرايين أجيال السلامة والإسلام، ما هي التربية؟ التربية الإيمانية الإحسانية صحبة تبلغ أساساً، قدوة تنفذ روحانيته بناء، ثم تطويع العقل والنفس على الاستقامة لله والتعلق القلبي العقلي الكلي برسول الله ﷺ، وإلّا فالكلمة كلام يتكلم، والأدب مؤدب هوائي كما تنفخ نفختك على جمر منطفئ»(٥٢).

إن رسالية الفن الإسلامي من هذه الزاوية هي التي تعطي القوة لتميّز الإبداع الإسلامي حين يستند إلى الفكرة البانية والقيمة الواصلة(٥٣)، رسالية قوامها في فلسفة الأستاذ ياسين مقولات مرتبط بعضها ببعض في كيان واحد لتجد التعبير الدلالي عنها في صيغة أولويات متصلة نذكر منها باقتضاب:

أولوية الروح على المادة، وأولوية الذات على الموضوع، وأولوية الحرية على الطبيعة والضرورة.

أولويات لا تعني الإلغاء أو الإسقاط من الاعتبار بقدر ما تعني التقدّم في درجات المعنى والأهمية والنفاسة التي تحقق للإنسان إنسانيته على قاعدة إعادة الاتصال بين العقل

(٥١) عبد السلام ياسين، المنظومة الوعظية،ص ٢٩.
(٥٢) عبد السلام ياسين، المنظومة الوعظية،ص ٢١.
(٥٣) للقيم أهمية كبرى في نظرية المنهاج، ولهذا يخبرنا الأستاذ ياسين منذ سبعينات القرن الماضي أن «صراع العالم صراع قيم»، الإسلام غداً، ص ٥٣٥.

والقلب التي ترتفع بالوجود الإنساني أن يبقى «سطحاً بلا عمق، حرفاً بلا معنى، قفصاً بلا طائر»[٥٤].

٢- التوحيد

لا يكون الفن الإسلامي متحققاً بوصفه الوجودي دلاليًّا وتداوليًّا إلَّا ببنائه على أصل التوحيد ومقتضياته التي ترفض أن تطابق بين الخالق والمخلوق حلوليًّا، أو تبادل بين موقعهما تفكيكيًّا في هندسة العقيدة الإسلامية.

خاصية التوحيد تقضي أن تصبح (لا إله إلَّا الله) رمز الإبداع الفني كائناً ما كان، بل وتصبح برنامجه الذي يحرر طاقات الإنسان إلى أقصى مدى ليعيش ويعبر بسموٍ وتعالٍ عن التجربة الجمالية في الحياة، كل أولئك في انسجام وتناغم مع رؤية القرآن الذي رسم بكل روعة وسمو تقلّب الإنسان وسعيه الحثيث للإفادة من التجارب والخبرات السابقة، ذلك أن «من أهم مشاكل بناء الأمة من جديد مشكلُ اقتباس العلوم الصناعية والفنون الاختراعية، ثم إدخالُها في الإسلام، وتسخيرُها لغايتنا وأهدافنا، ثم توطينُها في بلادنا، وعند أولي العلم منا حتى تصبحَ لنا مِلْكاً مستقلاً، حيًّا متطوراً، بحيث ننافِسُ في ميادين الصناعة، وتطوير الوسائل، ما ينتجه اليومَ وغداً خصومُ الإسلام وأعداؤه من وسائل السّلم والحرب. لا نَفْصِلُ الخبرَة العمليَّةَ وأهدافَها الماديَّةَ عن غاية الإيمان والإحسان. لا نُنْتِجُ للاستهلاك الدوابِيِّ بل للكفاية والكرامة الإنسانية، لا نصنَع أسلحة للتخريب والعدوان، بل لصد المخربين والمعتدين»[٥٥].

التوحيد في الرؤية الفنية أساس البناء، أو هو الطريق المتفرد إلى بناء رؤية معرفية مستقلة يرجع فيها الإنسان إلى خالقه، ويتحرك في الاتجاه الصحيح لمخاطبة الفطرة، ذلك أن الفطرة هي الخارطة الجينية الأصلية لمفردات التوحيد، والتي عليها تدور المعارك بين فواعل الإيمان للمحافظة على نقائها ومعاول الهدم والتحريف التي تسعى لتشويهها، فيحتل الفن موقعه من معركة الدفاع عن الروح أو ضدها، يتساءل الأستاذ ياسين في خضم هذه المعركة منبهاً إلى سؤال الانطلاق والبداية وموجهاً إلى الغاية والهدف: «بأي صنعة أدبية، وبأية أداة لغوية، وبأية منهجية تعليمية يعالج الأدب الإسلامي والفن الإسلامي والمسرح الإسلامي والنشيد الإسلامي نفوساً صبغتها قليلاً أو كثيراً الثقافة المادية السائدة ليمس النبضَ العميقَ لفطرة طُمِست فديارها خراب، وأخرى دُنِّست من نكت الزنابير والذباب؟ كيف يلتمس الأدب الإسلامي الرواية والقصة طريقاً ليعانق الفطرة بعد طرق الأبواب

---

(٥٤) عبد السلام ياسين، إمامة الأمة، ص ١٦٠.

(٥٥) عبد السلام ياسين، إمامة الأمة، ص ١٨٤.

والنفاذ إلى اللباب؟ ثم ليغذي طفولة النفس حتى تكتمل رجولة ورشدا؟»[٥٦].

ولعل مسألة الجمع بين الآيات والقيم هو واحد من أهم مقتضيات الرؤية التوحيدية في الفن، ذلك أن أحد أسباب التردي والانهيار في الواقع الكوني اليوم هو سيطرة فلسفات ومناهج معرفية وفنية تفصل بين الآيات والقيم، والحقيقة أنه لا نزاع في أن الكائن الإنساني يميل بفطرته التي خلقه الله تعالى عليها إلى أن يجد في الأحداث التي تجري من حوله دلالات تجاوز واقعها، وهو يرى في حصولها إشارات تتعدى الظواهر؛ وتحمل إليه هذه الدلالات الدقيقة والإشارات الخفية، معاني بعيدة أو قيماً عليا يشعر بالحاجة إلى الاهتداء بها وإتيان أفعاله على وفقها. إلى أنه بإعراض الإنسان عن الله عز وجل وجحوده ألوهيتَه والتهائه بالأسباب عن خالق الأسباب، يفوته الاعتبار بالآيات الإلهية، فينظر إليها على أنها ظواهر طبيعية، «ويفوته الشعورُ بعظمة محرك الكون سبحانه، ذلك الشعورُ الذي يرده لعبوديته ويهيئه للإيمان. فهو مَغْموطٌ من هذا الحق، حقِّ الاعتبار والخوفِ من الخالق الجبار. قلبُه الذي هو مقر الفهم عن الله مطَوَّقٌ بإفرازات عقله الذي هو آلة لتعامل الإنسان مع الآيات. طغيان العقلانية الملحدة على روحانية الإنسان وقلبه يَحْرِمه من حقه الأسمى، من آدميته التي لا تتحقق إلَّا بمعرفة الله عز وجل. وتعطيلُ العقل عن وظيفته في تلقي الشريعة وتلقي آيات الله في النفس البشرية، وفي الجسم البشري، وفي الآفاق، يُؤدِّي إلى ضُمور القلب، وتطرُّفِ الروحانية، وخُرافية التفكير، ومن ثم إلى الجهل والجاهلية. فمن حق المسلم أَلَّا يَنْطَمِس نُورُ قلبه بتألق عقله، وأَلَّا يُطفأ مصباحُ عقله بأوهامه النفسية»[٥٧].

٣- الأخلاقية

يرى الأستاذ ياسين في معرض مناقشته لميلاد الفن الإسلامي أن الرسالية والتوحيد يتكاملان إلى جانب الخاصية الأخلاقية ليشكلا الأثافي التي يقوم عليها هذا الفن، فأمام زحف السفالة الأخلاقية وثقافة الخلود إلى الأرض يحتاج الفن، بما هو طريقة من أفضل طرق التعبير التي توصل إليها الإنسان كما يعبر هربرت ريد[٥٨]، إلى أن يتسلح بالقيم

(٥٦) عبد السلام ياسين، المنظومة الوعظية، ص٥.

(٥٧) عبد السلام ياسين، إمامة الأمة، ص١٠٤.

(٥٨) يقول هربرت ريد: «يجب بالأحرى الاعتراف بالفن كأفضل طريقة للتعبير التي توصل إليها الجنس البشري، ولن نتوصل إطلاقاً إلى فهم الجنس البشري وتاريخ الجنس البشري إلا إذا سلّمنا بأهميته وتفوق المعرفة التي يجسدها الفن، ويحق لنا أن نغامر ونعلن تفوق مثل هذه المعرفة وديمومتها بالنسبة للمعرفة العلمية أو الفلسفية،.. إن الفن طريقة للتعبير، وهو يحاول في جميع نشاطاته الأساسية أن يحدثنا عن شيء ما، حول الكون، وحول الإنسان أو حول الفنان نفسه». الفن والمجتمع، ترجمة فارس متري ظاهر، بيروت، ١٩٧٥، ص١٤٢.

الأخلاقية التي هي بمنزلة اللب ليؤدي دوره التربوي التغييري على أحسن وجه في مخاطبة سائر الأعمار ومختلف الطبقات ومتباين الأجناس.

ويخبرنا الأستاذ ياسين أن الفن الإسلامي الناشئ لا قدرة له -وهو في مهد طفولته وفاقة وسائله- أن يغزو السوق المارقة الماردة ويبطش بازيه ببغاث الطير الإعلامية والمعلوماتية المتوالدة السمينة بما تجنيه من أرباح السحت إن لم يصمد هذا الفن وهذه السينما الإسلامية وهذا المسرح الإسلامي «إلى اللب، إلى الكلمة الصادقة، إلى النبأ العظيم الذين هم فيه مختلفون، نبأ المعاد وخبر الآخرة بعد الموت. يصمد إلى اللب والمعنى ليُخاطب الإنسان الشقي في فقره المادي المشغول بهمِّ المعاش، وليُخاطب الإنسان المتخم الشقي بتخمته في مجتمع الاستهلاك الذي يلهب جوعة الحيوان الإنساني إلى المزيد من وسائل الترف، ويعطش غرائزه بالإعلام الفاضح والإشهار الرازح إلى المزيد من المتعة والتهتك والدعارة. في عصرنا الموحش الكدر القاسي الكئيب يئن الإنسان من الحرمان، فمحروم في فقره وعريه وجهله وسفالة وضعه على رقعة الاستراتيجية الاقتصادية المعولمة، ومحروم بنهمته في تخمته يطلب المزيد، محروم يتردى بشهوته الحيوانية في السفالة الأخلاقية»[٥٩].

إن الرهان على الخاصية الأخلاقية المكملة يُعطي مزيداً من القوة الدافعة ونقطة ارتكاز للفن الإسلامي حيث يجعل منه الجواب الواعي عن أسئلة النتائج الكارثية للحضارة الغربية، تلك الحضارة التي أنتجت هذه الفنون المعاصرة «جدرانها منخورة، أساسها الفلسفي رثّ تافه حيواني، بناؤها مصدوع. نظافة شوارع جنيف وباريس تخفي قذارة الأخلاق وسرطان الإباحية. قمامات هذه الحضارة المبذرة التكاثرية تنشر في الأرض -خاصة في بلاد المستضعفين- وباء التلوث، قماماتها الثقافية الفنونية العارية الراقصة المجنونة تغطي الكرة الأرضية ببثها التلفزيوني الذي يقتل في الإنسان إنسانيته»[٦٠].

من هنا يبدو مشروع المنهاج النبوي مشروعاً للدفاع عن «الأخلاقية» وعن «إنسانية الإنسان» كل إنسان بعبارة الأستاذ المسيري ضد كل الدعوات التي تصيح لاغتياله واختزاله وطحنه في رحى المادية والتحلل والسيولة.

---

(٥٩) عبد السلام ياسين، المنظومة الوعظية، ص ١٠.

(٦٠) عبد السلام ياسين، محنة العقل المسلم، ص١١٤.

مشكلة الثقافة

بين مالك بن نبي وعبد الله شريط

الدكتورة وسيلة يعيش حرم خزار*

تمهيد

ينتمي مالك بن نبي وعبدالله شريط إلى بلد عربي إسلامي عانى من ويلات الاستعمار ما لم يعانه بلد آخر، سواء في طول الأمد أو حدة الصراع أو عمق الأثر. إنهما مثقفان عميقا الثقافة، مرهفا الشعور، شديدا الحساسية للمعاناة التي عاشها ملايين الجزائريين من ضحايا مدنية القرن العشرين، بأهدافها المنحطة وغاياتها الدنيئة.

لم يقف الرجلان من الحضارة الغربية بإنجازاتها المادية، وأنساقها الفكرية، موقف التلميذ المعجب المقلّد في سلبية مهينة، تكشف عن عجز مشين وسطحية مقيتة. ولكنهما جعلا من هذه الحضارة التي نهلا من مصادرها وتراثها الكثير، تربة خصبة لإبداع إنتاج فكري متميز، مرتبط بتاريخ هذه الأمة، متشبع بتراثها، معتز بهويتها، ساعٍ لإعادة بعث مجدها من جديد.

لقد حرص المفكران على الجمع بين النظر والعمل في مشروع إصلاحي نهضوي، يبدأ بتحرير الجزائر من براثن المستعمر، وسياسته التجهيلية الساعية

* المـدرسة العليـا للأسـاتذة بقسنطينة.

إلى طمس معالم الهوية العربية الإسلامية، ليتواصل بتحرير المجتمع من قيود التخلف، وأغلال التبعية الغربية.

إن طروحات الرجلين تفرض على القارئ الاهتمام والاحترام، لما تتميز به من قدرة على الخوض في قضية جوهرية شغلت النخبة المثقفة في العالم العربي الإسلامي ردحاً من الزمن، ويتعلّق الأمر بواقع الأمة العربية الإسلامية، وما يتميز به من ضعف وعجز وركود، ومدى قدرتها على تحقيق النهضة الحضارية المنشودة، في ظل تحديد واضح وعميق لطبيعة العلاقة بين القديم والجديد، أو التراث والتجديد.

لقد رأى ابن نبي أن أي تفكير في مشكلة الحضارة إنما هو تفكير في مشكلة الثقافة، فيما رأى شريط أن البناء الحضاري لجزائر ما بعد الاستقلال لا يكون إلّا بتجاوز مشكلاتها الثقافية، فكانت مشكلة الثقافة هاجساً مشتركاً بينهما.

١- حياة مالك بن نبي ومؤلفاته

ولد المفكر «مالك بن ساعد بن نبي» سنة ١٩٠٥م بمدينة قسنطينة العتيقة، ونشأ في أسرة لا يختلف حالها عن حال غالبية الأُسَر الجزائرية التي كانت تعاني من شظف العيش ووطأة البؤس والحرمان. والده كان يشغل منصباً بسيطاً لدى الإدارة الحكومية الاستعمارية الفرنسية بمدينة تبسة، وهي المدينة التي أصبحت مقر الأسرة فيما بعد، ومهد نشأة وترعرع «ابن نبي»، أما والدته فكانت تشتغل بالخياطة قصد المساهمة في تحسين المستوى المعيشي والاقتصادي للأسرة.

أُدخِل «مالك بن نبي» الكُتّاب لتعلّم وحفظ القرآن الكريم ومبادئ الحساب واللغة العربية، ثم ما لبث أن انتظم في المدرسة الفرنسية، لكنه ظل يتردد باستمرار على الكتّاب، وكذلك على المسجد العتيق لحضور أوقات الصلاة. ونظراً لولعه بالعلم وتعلقه بالقراءة، فقد كان يتلقى دروساً إضافية في النحو والصرف والبلاغة والثقافة العربية، على يد شيخ يدعى «عبد المجيد»، كما كان حريصاً على الاستفادة من الدروس والحلقات العلمية التي تدار في المساجد.

درس في الفترة الثانوية بمدينة قسنطينة، حيث تخرّج فيها برتبة باش عدل، أي مساعد في القضاء. وفي شهر سبتمبر ١٩٣٠م نزل مالك بن نبي بمحطة ليون بباريس، وكان أول عمل قام به هو التسجيل بمعهد «الدراسات الشرقية»، غير أنه لم يُوفّق في الانتساب لهذا المعهد لأسباب سياسية بحتة لا علاقة لها بالمؤهلات العلمية، وقد حزّ ذلك في نفسه كثيراً. لكنه وُفّق بعدها في الدخول إلى «مدرسة اللاسلكي» لدراسة الهندسة الكهربائية. وفي الحي اللاتيني الذي كان يقيم به العرب والمغاربة خاصة، كان ابن نبي يجدّ في نشر الوعي القومي،

لا سيما فيما يتعلَّق بالإصلاح والبناء الحضاري والوحدة المغاربية. وهناك تزوج من فرنسية اعتنقت الإسلام وصار اسمها خديجة، وكانت مثالاً للزوجة الصالحة التي تعين زوجها على تحمل أعباء الحياة، وتوفر له دفء الأسرة الذي يشجّع على التميز والإبداع.

في فرنسا أيضاً أُتيح له التعرّف إلى العديد من الزعماء والفلاسفة والمفكرين، كما توطدت صلته ببعض رموز الإصلاح والدعوة والعلم، كان أبرزهم الشيخ الدكتور محمد عبدالله دراز. كما قابل في سنة ١٩٣٦م الوفد الجزائري الذي ذهب إلى باريس ليطالب السلطات الفرنسية بالمشاركة البرلمانية، وكان على رأس هذا الوفد الشيخان المصلحان عبدالحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي. ولم تنحصر جهود ابن نبي التربوية والإصلاحية والفكرية في منطقة باريس وحدها، بل كثيراً ما كان يسعى لتوسيع دائرة تلك الجهود، ومن ذلك إقدامه على فتح مدرسة في الجنوب الفرنسي لمحو الأمية وتعليم العمال الجزائريين المغتربين سنة ١٩٣٨.

خلال سنة ١٩٥٦م سافر ابن نبي إلى مصر، حيث أتيح له التعرف عن قرب إلى زعمائها السياسيين والمصلحين ومنهم الرئيس الراحل جمال عبد الناصر، كما تمكن أيضاً من التعاون مع بعض قادة ثورة التحرير الجزائرية ممن كانوا يقدمون إسهاماتهم النضالية من القاهرة.

وتعدّ مرحلة ابن نبي القاهرية من أخصب مراحل حياته، فخلالها استطاع أن يتقن اللغة العربية فأصبح يحاضر ويكتب بها، كما أنجز العديد من الدراسات الفكرية مثل «شروط النهضة» و «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي».

غير أن ما ميّز هذه المرحلة هو إدارته للعديد من المناقشات والسجالات الفكرية، مع أبرز مفكري وعلماء مصر، أمثال الشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور محمد عبدالله دراز، والكاتب الإسلامي الشهير سيد قطب، بالإضافة إلى ترجمة بعض مؤلفاته إلى اللغة العربية، وذلك بفضل تلاميذه ومريدي فكره، مما يعني أن المشارقة هم مكتشفو القيمة المنهجية والعلمية لفكر ابن نبي. ومن أبرز هؤلاء المريدين الذين أصبحوا فيما بعد من رموز الإصلاح والعلم والتغيير في أقطارهم، نذكر المؤرخ علي الغتيت، والمحامي عمر كامل مسقاوي، والدكتور عبد الصبور شاهين، والدكتور عبد السلام الهراس... إلخ.

وفي هذه المرحلة أيضاً التقى «ابن نبي» بالعديد من القادة والزعماء ممن عُرف عنهم النضال والتصدي للاستعمار والعمل من أجل تحقيق الاستقلال، مثل الزعيم الصيني «شو آن لاي» (Chou en lai)، والزعيم الهندي «جواهرلال نهرو» (Nehru) والزعيم المصري «جمال عبد الناصر».. وغيرهم.

في سنة ١٩٦٣م عاد الأستاذ «مالك بن نبي» إلى الجزائر، بعد عدة سنوات قضاها في مصر والمشرق العربي، حيث تقلّد مناصب كثيرة منها: مستشار التعليم العالي، ومدير جامعة الجزائر، ووزير التعليم العالي، غير أنه ولظروف أحاطت به، استقال سنة ١٩٦٧م، ليتفرغ تفرغاً كاملاً للعمل الفكري، وتنظيم الندوات، وإلقاء المحاضرات، كما قام بتأسيس ملتقى الفكر الإسلامي، الذي كان يُعقد أسبوعيًّا في بيته، وكان يؤمه كثير من الشباب من الجزائر والبلاد العربية وأوروبا. وقد تبنت السلطات الجزائرية في ذلك الوقت فكرة هذا الملتقى، فأصبح يُعقد سنويًّا، وقد اشتهرت به الجزائر، حيث مثل تظاهرة فكرية ثقافية فريدة من نوعها، لنوعية المحاضرات التي تلقى في رحابه، ومستوى العلماء والمفكرين والإعلاميين الذين يحضرون أشغاله.

ظل «ابن نبي» دؤوباً في عمله الفكري، منكباً على تأليف الكتب القيمة، إلى أن بدأ يشعر بإرهاق عام يسري في أوصاله، ما يكاد يختفي حتى يعود من جديد، لتوافيه المنية يوم ٣١ أكتوبر من عام ١٩٧٣، مخلفاً تراثاً فكريًّا يعتبر فريداً ومتميزاً من حيث قدرته على تشخيص الأزمة الحضارية لدى المسلمين، والكشف عن العراقيل والقيود التي تحول دون الإقلاع الحضاري للمجتمع الإسلامي المعاصر، واستئنافه لدوره الريادي في حمل مشعل الحضارة، ذلك الدور الذي توقف، وفقد جميع عناصره المشعة منذ انقضاء عهد الموحدين. لقد عاش «ابن نبي» في القرن الماضي مشكلات الهيمنة الثقافية الغربية في صورتها الاستعمارية القديمة، وهي المشكلات نفسها التي نعيشها اليوم في ظل العولمة، فكان من القلائل الذين أكدوا على وجود طريق ثالث لتحقيق الوثبة الحضارية المرتقبة غير الطريقين الرأسمالي والاشتراكي، والواقع أن أفكاره لا تزال سليمة إلى حد كبير.

وتراث «ابن نبي» الفكري قسمان: يتمثل القسم الأول في المؤلفات المطبوعة المشهورة، بينما يتمثل القسم الثاني في المؤلفات التي ما تزال مفقودة إلى يومنا هذا[1]:

المؤلفات المطبوعة

- الظاهرة القرآنية.
- شروط النهضة.
- حديث في البناء الجديد.

(١) لإحاطة أعمق بحياة «مالك بن نبي» راجع:

- علي القريشي، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، منظور تربوي لقضايا التغيير في المجتمع المسلم المعاصر، دم: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٩.
- أحمد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحيًّا، بيروت: دار النفائس، ١٩٨٤.
- فوزية بديون، مالك بن نبي... عصره وحياته ونظريته في الحضارة، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠١٠.

- الإسلام والديمقراطية (يوجد ضمن كتاب تأملات في طبعته الجديدة).
- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.
- مذكرات شاهد للقرن (الطفل والطالب).
- ميلاد مجتمع.
- إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث.
- المسلم في عالم الاقتصاد.
- فكرة كومنولث إسلامي.
- في مهب المعركة.
- مشكلة الثقافة.
- بين الرشاد والتيه.
- تأملات.
- آفاق جزائرية للثقافة للحضارة للمفهومية.
- الصعوبات كعلامات نمو في المجتمع العربي.
- لبيك (وهي الرواية الوحيدة التي كتبها ابن نبي).
- وجهة العالم الإسلامي (هذا الكتاب نُشر بعنوان: نداء الإسلام، كما نُشر بعنوان: مستقبل الإسلام، أي إن له ثلاث ترجمات على الأقل).
- النجدة: الشعب الجزائري يُباد (وهو رسالة صغيرة كتبها في القاهرة، مساهمة منه في كشف جرائم الإبادة التي تعرض لها الشعب الجزائري على يد الاحتلال الفرنسي).
- دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين.
- الفكرة الإفريقية الآسيوية.
- الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة.
- من أجل تغيير الجزائر.
- القضايا الكبرى.

المؤلفات المفقودة

- دولة مجتمع إسلامي.
- خطاب مفتوح لخروتشوف.
- نموذج المنهج الثوري.
- اليهودية أم النصرانية.
- دراسة حول النصرانية.

- العلاقات الاجتماعية وأثر الدين فيها.
- مجالس تفكير (مجموعة من الدروس والتحليلات الفكرية أدارها في بيته قبل وفاته).

٢- العوامل المؤثرة في فكره

كان للإبداع الحضاري الغربي أثره البارز في فكر «ابن نبي»، الذي كان يتردد باستمرار على «متحف الفنون والصناعات» بباريس، فينبهر بما يحتويه المتحف من مبتكرات العلم والتكنولوجيا الحديثة. وقد لعبت هذه الزيارات دوراً مهمًّا في توجيه ميوله واهتماماته العلمية نحو الدراسات الهندسية والكهربائية والكيميائية والطبيعية، حيث يقول: «كنت أريد أن أفهم كل شيء، الجبر والهندسة والكهرباء والطبيعة والميكانيك»[٢].

كما كان للإبداع الحضاري الإسلامي أثره البارز أيضاً في توجيه اهتمامه نحو الدراسات الإسلامية، لا سيما في ظل اطلاعه على مؤلفات بعض المستشرقين من أمثال «زويمر» و «دوساس» و «دوزي» الذين تطرقوا لأمجاد الحضارة الإسلامية وأعلامها، وفي ذلك يقول: «إنني اكتشفت وأنا بين الخامسة عشر والعشرين من العمر أمجاد الحضارة الإسلامية في ترجمة دوساس لمقدمة ابن خلدون وفيما كتبه دوزي عنها، وإنني على إدراك تام لما أدين به لهذه المطالعات»[٣].

هذا الدين الذي نجد أثره واضحاً في نظريته عن الدورة الحضارية المستوحاة من نظرية الدورة التاريخية للدول عند «ابن خلدون»، وفي فكرة «كانط» عن الواجب والحق التي تحتل مكانة جوهرية في فكره التربوي الاجتماعي، من خلال تأكيده المستمر على أسبقية الواجب على الحق، وفي تأكيده على مبدأ الفعالية الاجتماعية في أي مشروع فكري نهضوي، والذي تأثر فيه بفلسفة «جون ديوي» البراجماتية.

هكذا جمع «ابن نبي» بثقافته العربية الفرنسية بين علوم المسلمين وفكرهم، المستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والتراث الإسلامي الضخم، وبين علوم الغرب وفكرهم المستمد من تراث اليونان والرومان والمسيحية، ليقدم لنا إسهاماً متميزاً جمع فيه بين الأصالة والمعاصرة.

٣- مشكلة الثقافة عند مالك بن نبي

اتجه «ابن نبي» نحو تشخيص مشكلة العالم المتخلف، وتحديد أبعادها ومستوياتها،

---

(٢) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، الطالب، ترجمة مروة القنواتي، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٠، ص١١١.
(٣) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، القاهرة: مكتبة عمار، ١٩٧٠، ص١٣- ١٤.

متسلحاً بفكر علمي منهجي، قاده في نهاية المطاف إلى أنها مشكلة أفكار بالأساس، فالإنتاج الفكري هو فيصل التفرقة بين الأمم المتقدمة والمتأخرة.

المتميز في رؤية «ابن نبي» اعتماده على معيار الفعالية الواقعية في تقييم مستوى الأفكار المطروحة، فمشكلتنا هي مشكلة أفكار ولكنها ليست أية أفكار، إنها أفكار تتجاوز مستوى التنظير إلى مستوى التطبيق، وتنتقل من فضاء التجريد إلى مسرح الفعل، فالعالم الإسلامي الذي شهد في القرن العشرين نهضة فكرية متميزة، قُدمت عبرها مشاريع نهضوية متنوعة، كان لها صدى وبريق وجاذبية، ظل عاجزاً عن تحقيق الوثبة الحضارية المنشودة، مما يعني أن التحول من ساحة الفكر إلى ساحة الفعل شرط ضروري لتحقيق التحضر، حيث يقول: «إن المجتمع الذي يحقق نهضة يتمتع بنظام رائع من الأفكار يتيح لكل مشكلة من مشاكله الحيوية حلًّا مناسباً»[٤]. مما يعني أن الأفكار المطروحة في مرحلة تاريخية معينة قد تلعب دوراً حاسماً في تحقيق النهضة الاجتماعية إن توافرت فيها شروط الحياة والواقعية، كما أنها قد تلعب دوراً سلبيًّا معيقاً للنمو المنشود، مثبطاً له، إن هي اتسمت بالعقم وانعدام الفاعلية.

وفي ظل حاجة العالم الإسلامي إلى تشييد عالم أفكار قادر على تحقيق النهضة الحضارية، يؤكد «ابن نبي» أن اختلاف المجتمعات الإنسانية في عمر تطورها الاجتماعي، وفي أهدافها واتجاهاتها، يفرض علينا أن نؤسس لعالم أفكار خاص بنا، لا أن نستورد عالم أفكار جاهز لا يتناسب مع خصوصيتنا التاريخية والاجتماعية، ومتى تحقق لنا ذلك أمكننا اللحاق بركب الحضارة.

إن تركيز «ابن نبي» على أهمية عالم الأفكار لا يعني ازدراءه لعالم الأشياء، وتقليله من دوره الفاعل في إحداث النهضة المرجوة، ولكن واقع المجتمع العربي المسلم الذي يفتقد لعالم أشيائه، هو الذي يفرض عليه تأسيس عالم أفكاره أولاً، طالما أن الأفكار هي التي تخلق الأشياء وليس العكس. من هنا يوضح «ابن نبي» طبيعة العلاقة بين الفكرة والشيء، فهما مرتبطان ومتعاونان تعاون الذراع والعجلة في الآلات التي تغير الحركة الأفقية إلى حركة دائرية. فالذراع بمثابة الفكرة والعجلة بمثابة الشيء، وإذا كانت الفكرة هي الذراع المحرك فإن هذا الأخير لا يستطيع تجاوز النقط الميتة في حركته، إذا لم تساعده العجلة على اجتيازها بفضل طاقتها المختزنة[٥]. ومنه فلا مجال للتقليل من قيمة الشيء في خلق الحضارة، ولكن التاريخ يقر أسبقية عالم الأفكار، طالما أن القدرة الخلّاقة تكمن في قوة الأفكار.

من شروط فعالية الأفكار عند «ابن نبي» أن تجد هذه الأفكار الاهتمام الكافي الذي

---

(٤) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٩٨٤، ص١٣.
(٥) المصدر نفسه، ص٤٤.

يحولها إلى واقع حي ملموس، فنجاح الفكرة مرهون بطبيعة الشروط النفسية والاجتماعية المحيطة بها، ويضرب مثالاً على ذلك بتراث «ابن خلدون» الذي لم يسهم في التطور العقلي والاجتماعي للعالم الإسلامي في القرن الرابع عشر للميلاد، لأنه قدّم أفكاراً لا صلة لها بالواقع الاجتماعي، وتجاوزها لمستوى التطور الفكري آنذاك جعل العقل الإسلامي عاجزاً عن تقبلها واستيعابها.

في ضوء ما سبق يطرح «ابن نبي» تصوره للدورة الحضارية التي تمر من وجهة نظره بثلاثة أطوار(٦): يتجسد الطور الأول منها في القدرة على إبداع الأفكار وتقبلها وتمثلها، ويتجسد الطور الثاني في القدرة على تبليغ الأفكار إلى المجتمعات الأخرى، فيما يتجسد الطور الثالث في تجمد الأفكار وغياب فاعليتها الاجتماعية. وحتى يؤكد «ابن نبي» صحة هذا الطرح يعود بنا إلى التاريخ الإسلامي، ليوضح لنا كيف استطاع المجتمع الإسلامي في عصر «الفارابي» أن يخلق أفكاراً، وكيف كان يبلغها في عصر «ابن رشد» إلى أوروبا، ليصبح عاجزاً عن الإبداع والتبليغ في المرحلة التي أعقبت وفاة «ابن خلدون».

لكن ما العلاقة بين الأفكار والثقافة؟ إن التطور التكنولوجي المعقد الذي ميّز واقع المجتمع الغربي آنذاك، والمنطق العملي التطبيقي الذي كان يحكم تفكير أفراده ويطبع تصرفاتهم، هو الذي جعل «ابن نبي» يقتنع بأن تحقيق النهضة الحضارية المنشودة مرتبط إلى حد كبير بعملية التنشئة الاجتماعية، فهي المسؤولة عن غرس قيم الإبداع والجمال ومنطق الفعالية العملية في الفرد منذ نعومة أظافره... مما يعني أن الحضارة هي نتاج ثقافة خاصة تقدّس العلم والعمل والجمال معاً، وتحرص على توريث هذه القيم إلى الأجيال الجديدة، عبر منهج تربوي عملي، يستمد غاياته من فلسفة أخلاقية سامية... مشكلة العالم الإسلامي المتخلّف إذن هي مشكلة ثقافة غائبة.

من هنا تولّد السؤال عن ماهية الثقافة ومكوناتها في فكر «ابن نبي»: فهل هي ثمرة الفكر على نحو ما يذهب إليه المثاليون؟ أم أنها ثمرة المجتمع على نحو ما يذهب إليه الماديون؟ هل هي عالم الأشياء الذي يعكس إلى حد بعيد مستوى التطوّر الفكري للمجتمع؟ أم أنها عالم الأفكار الذي يعكس مستوى الإنتاج المادي للمجتمع؟ هل يمكن أن تتجاوز الثقافة هذين العالمين لتضم إليها عوالم أخرى تسهم بقدر فعّال في تحديد مميزاتها؟ وتحت أية شروط يمكن للثقافة أن تبدع حضارة متميزة؟

انتهى «ابن نبي» إلى أن الثقافة «مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعوريًّا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة

(٦) المصدر نفسه، ص٤٩.

في الوسط الذي ولد فيه»[٧]. فالثقافة بعالمي أفكارها وأشيائها تحيط بالإنسان منذ نعومة أظافره، وهو يتمثلها مثلما يستنشق الهواء، مما يعني أن الثقافة من وجهة نظره لا تضم عالمي الأشياء والأفكار فحسب، ولكنها تضم أيضاً عالم الأشخاص الذين يستدمجونها، ويجسدونها في حياتهم الواقعية، ويعملون على نقلها إلى الأجيال اللاحقة، كما تضم عالم الطبيعة باعتباره الرقعة الجغرافية التي يحيا عليها هؤلاء الأشخاص، فيستمدون منها منابع إلهامهم، ووعيهم بالمشكلات التي تواجههم، والوسائل المناسبة لحلها.

هذه العوالم لا تعمل منفردة ولكن في تناغم وتوافق، فالمشكلات التي يفرضها عالم الطبيعة، تواجه بمشاريع أيديولوجية يُنتجها عالم الأفكار، يتم تنفيذها بوسائل من عالم الأشياء، لتحقيق غايات يحددها عالم الأشخاص. وكلما أحسنا التركيب بين هذه العوالم أمكننا التعجيل ببزوغ فجر الحضارة المنشودة.

وعلى الرغم من تأكيد «ابن نبي» على الترابط الوثيق بين العوالم السابقة، إلَّا أنه يعطي الأولوية لعالم الأفكار، فالشواهد التاريخية تؤكد أن المجتمع الذي ينهار عالم أشيائه في أوقات الحروب والكوارث الطبيعية، يكون قادراً على إعادة تشييده من جديد إن هو أحسن الاحتفاظ بعالم أفكاره، مما يؤكد قيمة الخلق المتضمنة في بناء الفكرة.

وطالما أن الحضارة في فكر «ابن نبي» لا تعدو أن تكون مجموعة من الأفكار الثقافية المحققة[٨]، فإن هذه الأفكار لا بد أن تخضع لجملة من المعايير تكفل لها النجاح على أرض الواقع، أولها التوجيه فليس المهم أن ننتج أفكاراً، ولكن أن نحسن توجيهها بحيث نتجنب الإسراف في الجهد والوقت والإمكانات، فنصل إلى الغايات المرسومة بأقصر الطرق وأقل التكاليف.

ولأن التوجيه يكون نحو غايات محددة انبثقت الحاجة إلى فلسفة أخلاقية سامية تستمد منها هذه الغايات، بحيث تخلق وحدة الهدف التلاحم المطلوب بين عالم الأشخاص. وحتى نحسن استخدام الوسائل التي يتيحها عالم الأشياء لا بد أن يحكمنا منطق عملي يحقق أكبر قدر من الفائدة. ويكون نتاج ذلك التفاعل حضارة متميزة، تطبعها منتجات تكنولوجية متطورة، ويلفّها ذوق جمالي ينبغي أن نلاحظه في أنفسنا وبيوتنا وشوارعنا ومقاهينا وأعمالنا الأدبية والفنية، «لأن الجمال هو وجه الوطن في العالم، فلنحفظ وجهنا لكي نحفظ كرامتنا ونفرض احترامنا على جيراننا الذين ندين لهم بنفس الاحترام»[٩].

---

(٧) المصدر نفسه، ص٧٤.

(٨) المصدر نفسه، ص٧٨.

(٩) المصدر نفسه، ص٨٥.

وعلى الرغم من أن «ابن نبي» لا يأخذ بالمفهوم الماركسي للثقافة، إلَّا أنه يؤيد «ماوتسي تونغ» في تأكيده على ضرورة الثورة على ثقافة الإقطاع البائدة تأسيساً لثقافة شيوعية جديدة. فتحقيق النهضة المنشودة يتطلَّب تصفية العادات والتقاليد والقيم الأخلاقية والاجتماعية البالية العقيمة المرضة، حتى تخلو الساحة لثقافة حية باعثة للحضارة.

وفي هذا السياق يشير «ابن نبي» إلى دور المثقف في عملية البناء الحضاري، حيث يضع على عاتقه مسؤولية تعليم الأجيال الناشئة، وخلق الوعي الاجتماعي الحقيقي بأسباب التخلف وسبل تجاوزها، فضلاً عن مساهمته الفعّالة في تعزيز أواصر الوحدة الاجتماعية، لأن المعركة تتطلب وعياً وإرادة وتجنيداً على نطاق جماهيري واسع، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق إلَّا في ظل تحرره من رواسب الماضي التي ورثها عن مجتمعه. ويستدل «ابن نبي» على ذلك بالحضارة الإسلامية التي استطاعت أن تقضي على الأفكار الجاهلية البالية، وأن تخطط للمستقبل بطريقة إيجابية.

لقد كان «ابن نبي» صاحب رؤية «un visionnaire»[١٠]، فقبل أن يبدأ الحديث عن النظام العالمي الجديد، وعن العولمة بثلاثة عقود كان الرجل يتحدث عن تعايش الثقافات. لقد أدرك بثاقب نظره أن العالم في القرن العشرين يتجه نحو ثقافة عالمية، وأن الضمير الإنساني لم يعد يتشكل في نطاق الوطن أو الإقليم، فكان من الأوائل الداعين إلى فكرة حوار الحضارات القائم على الندية، مؤكداً ضرورة أن ترتقي المجتمعات المتخلّفة إلى مستوى الحضارة، وأن ترتقي المجتمعات المتقدمة إلى مستوى الإنسانية، بحيث يتم صهر نزعتي الاستعمار والقابلية للاستعمار في بوتقة سلام عالمي، مشيراً إلى الدور الفعّال الذي يمكن أن تلعبه الثقافة العربية الإسلامية في ذلك إن هي تحررت من جمودها الراهن، واستلهمت من قيم القرآن الكريم فلسفتها الأخلاقية، ومنهجها التربوي، ومنطقها العملي وذوقها الجمالي[١١]، حيث يقول: «إن نجاحنا في المعركة العالمية سوف يكون بقدر نجاحنا في معركتنا الداخلية»[١٢].

٤- حياة عبدالله شريط ومؤلفاته

ولد «عبدالله شريط» ببلدية مسكانة، ولاية أم البواقي سنة ١٩٢١. التحق في صباه

(١٠) أحميدة النيفر، «النخب والوعي السنني: مالك بن نبي ومحمد عبده: قراءة خلدونية للنهضة»، مجلة التسامح، العدد ١٣، كانون الأول ٢٠٠٦، ص٨٢.

(١١) مالك ابن نبي، مشكلة الثقافة، مصدر سابق، ص١٤٠.

(١٢) مالك ابن نبي، «وصية مالك بن نبي»، مجلة المعرفة التونسية، العدد ٨، السنة الثانية، ١٩٧٥، ص١٩ - ٣١.

بكتّاب القرية لحفظ القرآن، وبدأ تعليمه الابتدائي بمدرسة فرنسية في مسكانة سنة ١٩٢٧، وبعدها انتقل إلى تبسة سنة ١٩٣٢، وهناك التحق بمدرسة جمعية العلماء المسلمين «تهذيب البنين» وتتلمذ على يد الشيخ «العربي التبسي» إلى غاية نهاية أربعينات القرن الماضي، ذهب إلى تونس لتحصيل العلم. وهناك مكث سنة واحدة، لينتقل بعدها إلى قسنطينة ويلتحق ببعض مدارسها.

ولما انتهت الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥ عاد إلى تونس مرة ثانية ليحصل على شهادة التطويع من جامع الزيتونة سنة ١٩٤٦. وبمساعدة «محمد خيضر» سافر إلى دمشق وبيروت، والتحق بالجامعة السورية سنة ١٩٤٧ لدراسة الأدب العربي، ولكنه سرعان ما تحول إلى قسم الفلسفة، إلى أن تخرج بشهادة الليسانس في الفلسفة سنة ١٩٥١.

بعدها عاد إلى الجزائر وفي غياب العمل، انتقل إلى تونس مرة أخرى سنة ١٩٥٢، ليزاول التدريس بمعهد علم النفس والفلسفة الذي أنشئ آنذاك بجامع الزيتونة. وبعد اندلاع الثورة الجزائرية تلقى عرضاً من الكاتب العام للرئيس الحبيب بورقيبة -وقد كانت تونس قد نالت استقلالها- ليكون بديوان الرئاسة، فقبل العرض بعد نقاش صريح مع الرئيس «بورقيبة». ولم تدم مهمته بالديوان سوى بضعة أشهر ليعود إلى تدريس علم النفس مرة أخرى، بالإضافة إلى اشتغاله بنقل كتابات الصحافة الأجنبية عن جزائر الثورة والتعليق عليها، وقد صدر مجموع تلك الكتابات في عدة مجلدات في منشورات وزارة المجاهدين، بحيث تعد هذه الكتابات سجلاً موثوقاً عن آراء وتعليقات كبريات الجرائد عن كفاح الشعب الجزائري.

وقد ساهم خلال هذه الفترة أيضاً في كتابة افتتاحيات «صوت الجزائر» التي كان يلقيها المرحوم «عيسى مسعودي»، واستمر نشاطه هذا إلى غاية عام ١٩٦٢. عاد «شريط» بعد الاستقلال إلى الجزائر، لتكلفه وزارة التربية بتأليف الكتب المدرسية، وبعدها بمدة وافقت الجامعة على أن يكون مدرساً للأدب بها. حاز على شهادة دكتوراه دولة في موضوع «الفكر الأخلاقي عند عبد الرحمن بن خلدون» عام ١٩٧٢. كما ساهم في تأسيس اتحاد الكتاب العرب عام ١٩٧٤، توفي الرجل عام ٢٠١٠ عن عمر يناهز ٨٩ سنة.

«عبدالله شريط» شخصية متعددة المواهب، فهو شاعر وأديب وناقد ومربٍّ وكاتب ومترجم بارع، يتقن لغة الضاد كما يتقن لغة فولتير، إليه يرجع الفضل في إثراء المكتبة الجزائرية والعربية بمؤلفات قيمة نذكر منها:

- شخصيات أدبية من المشرق والمغرب بالاشتراك مع أبي القاسم محمد كرو.
- المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية في الجزائر.

- الجزائر في مرآة التاريخ.
- حوار أيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية.
- الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية ١٩٥٤ - ١٩٥٦ في جزأين.
- معركة المفاهيم.
- المنابع الفلسفية للفكر الاشتراكي في الجزائر.
- أخلاقيات غربية في الجزائر.
- الرماد.
- نظرية حول سياسة التعليم والتعريب.
- مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والاجتماعي مع محمد الميلي.
- الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون.
- من أجل سعادة الإنسان.
- تاريخ الثقافة في المشرق.
- نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون.
- مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الأيديولوجي في الجزائر.
- من واقع الثقافة الجزائرية.

٥- العوامل المؤثرة في فكره

نجد في كتابات «شريط» ودروسه وحواراته، ملامح إمام النهضة الجزائرية الشيخ «عبد الحميد بن باديس رَحِمَهُ ٱللَّهُ»، فقد استلهم منه فكرة الإصلاح القائم على نشر اللغة العربية والعقيدة الإسلامية، البعيدة عن الجمود والتحجر، بحيث يتحقق التغيير الإيجابي في سلوك الأفراد أولاً، وصولاً إلى ترقية المجتمع ثانياً، حيث يعترف بذلك قائلاً: «إن فكري ليس إلَّا امتداداً للفكر الإصلاحي الثوري الباديسي»[١٣]، مضيفاً: «من الأفضل أن أكون مصلحاً اجتماعيًّا، وأنا سليل ابن باديس، وأحاول أن أستكمل مشروعه في الميدان الفكري»[١٤].

كما نجد في فكره أوجه شبه كثيرة مع مقاربات «مالك بن نبي» الذي استطاع أن يستخلص من ماضي العرب والمسلمين الحضاري المشرق في القرون الوسطى، وحاضرهم البائس، شروط نهضتهم المأمولة، مؤكداً أن عجزهم وتخلّفهم ليس قدراً محتوماً مفروضاً عليهم، ولكنه واقع يمكن تجاوزه بشروط خاصة. وهو الأمر الذي أكده أيضاً «شريط» في

(١٣) عبد الحميد درويش، ابن باديس وآراؤه الإصلاحية بين النظرية والتطبيق، ج١، مصر: الكتاب الجامعي، ط١، ١٩٩٥، ص٥٩.

(١٤) الزواوي بغورة، «حوار مع المفكر الجزائري عبدالله شريط في السياسة والتاريخ والفلسفة»، مجلة الحوار الفكري، العدد ٢، ٢٠٠١، ص٢٠.

العديد من محاضراته ومؤلفاته ومقالاته.

لقد تأثر «شريط» في مقارباته السوسيولوجية بالفكر الخلدوني إلى المدى الذي اعتبر فيه «ابن خلدون» المعلم الأول في الثقافة العربية الإسلامية، مكرساً جانباً هامًّا من تراثه الفكري -والمتمثل في رسالته التي تقدّم بها لنيل درجة الدكتوراه- لدراسة فكره الأخلاقي، مستوحياً منه اهتمامه بأحوال المجتمع ومشاكله، وطرق إصلاحه وترقيته، إضافة إلى إعجابه بالمناهج التي استحدثها في البحث، والتي تعتبر ثورة على المناهج العتيقة التي كانت تطبقها العلوم حتى ذلك الوقت، مقيماً منهجه السوسيولوجي الخاص على الملاحظة، والمقارنة، والتحقيق واستخلاص النتائج بما يحقق نفع المجتمع، وهي الواقعية التي ظل «عبدالله شريط» متمسكاً بها، داعياً إلى تطبيقها في الجامعة الجزائرية، من خلال ربط البحوث الأكاديمية بواقع المجتمع الجزائري.

ومما يميّز فكر «شريط» أيضاً نزعته الاشتراكية، حيث يعترف بذلك في كتابه «المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية»، معتبراً أن تبني الجزائر للمذهب الاشتراكي كفيل بتحقيق العدالة الاجتماعية، وطرد شبح التخلّف ومقاومة السيطرة الأجنبية، داعياً إلى ضرورة استفادة المسلمين من الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية المطبقة في أوروبا، مادام ذلك لا يتناقض مع جوهر الإسلام، حيث يقول: «أول مبدأ ننطلق منه في تبني الاشتراكية كمذهب في حياتنا (...) أنها تمكننا من تحقيق هدفين: الأول حضاري وهي أن نخرج من التخلف ونلتحق بصفوف الأمم الراقية (...) والثاني: إنساني يحقق للطبقات المحرومة في المجتمع كرامتها الإنسانية عن طريق مساواتها اقتصاديا»[١٥]. ومن المذهب الاشتراكي استمد الدكتور «شريط» مفهومه عن «الثورة الثقافية» التي دعا من خلالها إلى القضاء على الفوارق الثقافية بين طبقات المجتمع، وصولاً إلى القضاء على الفوارق الاقتصادية والاجتماعية بينهم.

٦- مشكلة الثقافة عند عبدالله شريط

اتجه «عبدالله شريط» إلى تشخيص مشكلات الثقافة الجزائرية في ظل مناخ خاص شهدته البلاد عقب الاستقلال مباشرة، حيث عرفت تغيرات جوهرية في مختلف الميادين، تمثل أهمها في صعود سلطة وطنية إلى الحكم، وفي تغير موازين القوى داخل المجتمع الجزائري. لقد كان على الدولة الحديثة العهد بالاستقلال أن تواجه التركة الاستعمارية بكل ثقلها، فوضعت في مقدمة أولوياتها الوطنية المستعجلة، بناء دولة قادرة على تسيير

(١٥) عبدالله شريط، المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٢، ص٥٢.

شؤون البلاد وحفظ الأمن من جهة، ومواجهة أعباء الاستقلال من جهة ثانية. من ضمن هذه الأعباء ضرورة التصدي لسياسة التجهيل التي طبقها الاستعمار الفرنسي على الشعب الجزائري من خلال تطبيق مبدأ ديمقراطية، جزأرة وتعريب التعليم في مختلف مستوياته.

أبدت السلطة السياسية آنذاك إرادة قوية لاستعادة الهوية الجزائرية بكامل مقوماتها، لا سيما اللغة كوعاء لها، والتاريخ كذاكرة لشعبها. فمسألة التعريب مثلت بالنسبة لها قضية سياسية ومسألة هوية؛ لأن الشعب الجزائري الذي ناضل نضالاً مستميتاً ضد الاحتلال الفرنسي لم يهضم مكسب الاستقلال الوطني الذي تغيب فيه سيادة اللغة الوطنية، ولذلك تصدرت المطالبة بتحقيق التعريب الشامل، وخصوصاً في مجال التعليم قرارات جميع المنظمات الجماهيرية منذ الاستقلال. لكن المهمة لم تكن سهلة في ظل تراكم الموروث الثقافي الاستعماري، وفي ظل الجدل الحاد بين النخب السياسية والفكرية داخل المجلس التأسيسي وفي صفوف اتحاد الطلبة المسلمين الجزائريين حول قضية التعريب، بحيث كان الوصول إلى موقف موحد خلال الاجتماعات التي كانت تعقد، أمراً بعيد المنال.

ورغم أن ميثاق طرابلس لسنة ١٩٦٢، ودستور الجزائر لسنة ١٩٦٣ أكدا أن اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية، إلَّا أن تجسيد ذلك على أرض الواقع لم يكن بالأمر الهيِّن في ظل وجود أطراف معارضة. ولعل هذا ما جعل مواقف القيادة السياسية للبلاد آنذاك غير واضحة، فتصريحات الرئيس السابق «أحمد بن بلة» ظلت تبريرية تصف حالة الوضع المعرقل للتعريب. ورغم تشكيل «لجنة التعريب» لسنة ١٩٦٤ إلَّا أن القرارات التي كانت تصدرها لم تكن نافذة.

هكذا اتسمت فترة حكم الرئيس السابق «أحمد بن بلة» باستمرار الازدواجية اللغوية على المستوى الثقافي، ويرجع ذلك لحداثة الاستقلال من جهة، وتأثير المشروع الاستعماري الثقافي على الثقافة واللغة الجزائرية من جهة أخرى.

وقد استمرت الازدواجية اللغوية في عهد الرئيس «هواري بومدين» خاصة في المرحلة الأولى من حكمه، لينطلق مشروعه الاشتراكي بثوراته الثلاث: الصناعية، الزراعية والثقافية، التي شكَّلت اللغة العربية أساساً لها كضرورة وطنية وثورية وعلمية، حيث يقول: «قضية التعريب هي مطلب وطني وهدف ثوري، ونحن لا نفرق بين التعريب وبين تحقيق أهداف الثورة في الميادين الأخرى»(١٦).

تجسّدت هذه التصريحات في جهود ميدانية بدأت خلالها العربية تتبوأ مكانتها منذ سنة ١٩٧١، حيث انعقدت خلالها الندوة السنوية الأولى لإطارات التربية، وكان موضوع

(١٦) هواري بومدين، خطب الرئيس، ج٤، الجزائر: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٧٢، ص ٣٢١.

التعريب أحد الانشغالات الأساسية فيها، وقد صادقت على التعريب في مختلف أطوار التعليم.

وفي سنة ١٩٧٣ عقدت الجزائر المؤتمر العربي الثاني للتعريب، شاركت فيه ١٥ دولة عربية، تناول خصائص اللغة العربية، والطرق المتبعة لتطويرها، وإمكانية توحيد المصطلحات العلمية بين الأقطار العربية. وخلاله تعهدت الجزائر بتنفيذ التوصيات التي أقرت تدعيم اللغة العربية في التعليم، فأصبحت مع مرور الوقت تحقق مكاسب حتى أصبحت اللغة الأولى المعتمدة في التدريس.

إن ما تقدم لا يعني أن النقاش حول مسألة التعريب قد تم تجاوزه بتصريحات وخطب المسؤولين السياسيين، بل على العكس من ذلك، تعمق الخلاف بين المثقفين مفضياً إلى ترسيخ توجهين بارزين: أحدهما مناصر للتعريب، يتحكم في قواعد اللغة العربية وآدابها، ويمثل نمط الثقافة العربية الإسلامية، وله إحساس عميق بالانتماء إليها. والآخر متأثر بالثقافة المنقولة بواسطة اللغة الفرنسية، ويأخذ مصادره من رموز العالم الغربي، ويطالب بالإبقاء على اللغة الفرنسية باعتبارها لغة العلم والثقافة. وبينهما اتجاه ثالث يدعو إلى ازدواجية اللغة، وهذا ما فتح المجال للمفاضلة بين اللغتين وطرح مسألة أيهما أصلح للتعليم؟

بهذا المنظور ظلت مسألة التعريب محل جدل ونقاش، واكتسى هذا النقاش أسلوباً أبعد ما يكون عن متطلبات البحث العلمي المنهجي، ليصبح ضرباً من الحماس العاطفي المنفعل، الذي لا ينجر عنه سوى إثارة المشاحنات والمناقشات الفارغة، وفي هذا يقول عبدالله شريط: «إن التعريب عندنا ظل سنوات طويلة محل نقاش بين طرفين لا يفهم أحدهما الآخر، فكان شبيهاً بنقاش الصم البكم الذي لا يسمع بعضهم البعض...»(١٧).

في هذا السياق يأتي إسهامه «من واقع الثقافة الجزائرية»(١٨) حاملاً بين طياته مجموعة مقالات وبحوث، كتب «عبد الله شريط» أغلبها فيما بين سنتي ١٩٦٨ و ١٩٧٠ والقليل منها فيما بعد، ليقدم من خلالها بأسلوب نقدي، وبكثير من الصراحة وجهة نظره في القضية، مؤكداً أهمية اللغة الوطنية كمقوّم وطني يبني شخصية الفرد الجزائري، ويساهم بشكل كبير في إرساء نهضته الحضارية.

يميز «عبد الله شريط» بين مستويين هامين في أي مشروع نهضوي: مستوى التنظير،

---

(17) Abdellah cheriet, opinion sur la politique de l’enseignement et de l’arabisation, Alger, S.N.E.D,P8.

(١٨) لمزيد من العمق راجع: عبدالله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٨١.

ومستوى الممارسة أو التطبيق. فلا يكفّ أن تكون الفكرة مناسبة، طموحة وهادفة، ولا يكفّ أن يكون الحماس لتطبيقها قويًّا متدفقاً، ما لم تحدد الاستراتيجيات المناسبة للتطبيق، والوسائل المادية والبشرية الكفيلة بإنجاح المشروع. وعليه فإن معركة التعريب في الجزائر التي لا تزال تقبع في مرحلة التنظير ومناقشة المبدأ، لا بد من وجهة نظره أن تتطور إلى مرحلة أكثر تقدماً، وهي مرحلة تقديم الأسلحة الضرورية للمعركة.

وعلى مستوى الممارسة يؤكد «شريط» على عنصر جوهري في نجاح المشروع وهو الاعتماد على الذات، وتحمل المسؤولية بكل تبعاتها ومستوياتها. وعليه فإن تطبيق التعريب في الجزائر من وجهة نظره لا ينبغي أن يوكل إلى المتعاونين المشارقة، أو خبراء من منظمة اليونيسكو، أو المستعربين السوفيات أو الهولنديين أو الفرنسيين، وإنما إلى الأساتذة والمعلمين الجزائريين. وأن هؤلاء لا ينبغي أن يقصروا جهودهم في إنجاح المشروع على تنفيذ تعليمات الحكومة، وتوجيهات وزارة التربية والمفتشين مهما كانت دقتها، وإنما عليهم أن يثوروا على أنفسهم، وهذه الثورة لا تكون إلّا برفع مستواهم الثقافي العام، ليس في اللغة العربية فحسب، وإنما في ميادين علم النفس والتربية الحديثة، وفي التاريخ العام، وتاريخ الأدب، وتربية الذوق الجمالي.

بالإضافة إلى تعلّم لغة أجنبية يطلون منها على تجارب الأمم الأخرى في العصر الراهن، ولا سيما تلك الأمم التي يثور فيها كل جيل على انجازات الجيل الذي سبقه، بشكل إيجابي بنّاء، لا يستهدف تحطيم ما بناه الجيل السابق، ولكن تجاوزه إلى ما هو أعلى وأبعد وأعمق. فالمعلم الجزائري في عهد الاستقلال معلم تكوّن تكويناً سريعاً، لم يمتلك معه ناصية الثقافة العامة، ولا السيطرة على اللغة حتى يستطيع نقلها بكفاءة وفاعلية إلى الأجيال الصاعدة.

ولنجاح معركة التعريب، لا بد من مراجعة موقفنا من القواعد التي تعلّم بها اللغة العربية اليوم، والاعتراف بأنها لم تعد قواعد صالحة لأطفالنا وشبابنا، وضرورة استبدالها بقواعد جديدة، يكون طابعها البساطة والوضوح والسرعة والفعالية. وليست تلك مسؤولية المثقف اللغوي الجزائري فقط، ولكنها مسؤولية جميع المثقفين اللغويين العرب، الذين ينشطون في المجمعات اللغوية. وهي مسؤولية تقتضي منهم النهوض باللغة العربية، وإبداع الجديد فيها، حتى تستطيع منافسة اللغات الأجنبية التي باتت تزاحمها في عقر دارها. وتلك هي رسالة المثقف الكفء عند «شريط»، فهو مطالب بأن يمتلك مادة ثقافته، وأن يعمل باستمرار لإدخال الجديد عليها، لا أن يتصف بروح الاستهلاك والاتكال، فيكتفي باستهلاك ما خلّفه الأجداد.

إن تطور اللغة عند «شريط» لا ينفصل عن تطور المجتمع، فإذا كانت حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية تحتاج إلى إعادة نظر، ومراجعة عميقة حتى نجد لنا مكاناً بين الأمم المتحضرة، فكذلك العربية، إنها بحاجة إلى إعادة نظر في أساليبها وتراكيبها وطرق تدريسها، حتى تجد لها مكاناً بين لغات الأمم المتحضرة. فلا يعقل أن تكون اللغة راقية، والمجتمع الذي تحيا فيه متخلفاً، ولا يمكن أن تزخر هذه اللغة بمصطلحات، واشتقاقات، وتراكيب تساير عجلة الحضارة، في مجتمع أمي لم يبلغ شيئاً من هذا المستوى الحضاري.

ويؤكد «شريط» بقوة، أن عدم الوعي بضرورة تطوير اللغة العربية، قد يعرضها للانحسار والركود، كما حدث للغات الصينية واليونانية والعبرية واللاتينية. وعليه، وكما وجهنا جهودنا لمحاربة المستعمر، واسترجاع وطننا، وكما اجتهدنا في تأميم اقتصادنا، فأصبح اقتصاداً وطنيًّا، بعد أن كان تابعاً لفرنسا، علينا كذلك أن نطور ثقافتنا بما فيها اللغة العربية، وأن نخرجها من دائرة التخلف والركود التي تعيش فيها. مما يعني أن الثورة الثقافية في نظر «شريط» ينبغي أن تسير في اتجاهين:

• اتجاه تقني، يجعل اللغة العربية قادرة على اللحاق بركب الحضارة الحديثة، من خلال إثرائها بالمصطلحات العلمية والتقنية.

• اتجاه شمولي، تعمم فيه اللغة العربية، بحيث تكون في متناول جميع فئات الشعب بدون استثناء.

إن تطوير اللغة العربية، بشكل يجعلها في متناول القاعدة الشعبية العريضة، يمثل في فكر «شريط» مسألة حيوية، نظراً للهوة السحيقة التي تفصل الإطارات الجزائرية المسيرة للبلاد عن المستوى الثقافي البسيط للمواطن الجزائري. إنها إطارات تستخدم اللغة الفرنسية التي لا يفهمها الشعب، كما أنها لا تأخذ في الحسبان أميته في كل ما تسنّه له من قوانين ولوائح، ونتيجة لهذا الانقطاع، أصبحت إطارات الدولة في الإدارات، والحزب، والمنظمات الشعبية تعيش في عالم، والشعب في عالم آخر، لا يجمع بينهما إلّا المكان الجغرافي و الزمان المادي.

هذه القطيعة لا تمثلها الفئة الناطقة باللغة الفرنسية فقط، ولكن كذلك الفئة الناطقة بالعربية الفصحى، على اعتبار أن عامة الشعب تتحدّث العامية، وهذا يعني أنه لا المفرنسين قادرين على التواصل مع الشعب، ولا المعربين كذلك، فثمة قطيعة بين الشعب، والنخبة المثقفة بعامة، مما يقود «شريط» من جديد إلى التأكيد على ضرورة التعريب من ناحية، وعلى ضرورة تطوير وتبسيط اللغة العربية حتى تصل إلى أذهان وعقول العامة من ناحية أخرى.

المجتمع الجزائري إذن مجتمع يتكلّم لغة، ويكتب أخرى، وحتى نستطيع تجاوز هذا

الفصل القائم بين لغة المجتمع من ناحية، ولغة المثقفين فيه من ناحية أخرى يقترح «عبد الله شريط» بديلين:

الأول: يتمثل في الاعتناء باللهجات العامية المحلية، والسهر على تنظيمها، وتطويرها، وتوجيهها حتى تأخذ شيئاً فشيئاً طابع اللغة الثقافية. صحيح أن العامية ليست لغة كتابة، ولا لغة علم، ولا لغة حساب، ولكن مفرداتها التي تنبع من قلب المجتمع يمكنها أن تغني اللغة العربية، فتصبح في متناول جميع فئات الشعب العامية والمثقفة، ومع مرور الأجيال تقترب اللغة المنطوقة تدريجيًّا من المكتوبة إلى أن يحدث الاندماج بينهما نهائيًّا، وهو ما استطاع تحقيقه إخواننا في المشرق، فلغتهم العربية المستخدمة في وسائل الإعلام، وفي إلقاء المحاضرات العلمية، وفي التواصل بشكل عام، مزيج بين الفصحى والعامية، يفهمها العامي، ولا ينفر منها المثقف.

الثاني: يتمثل في النزول باللغة العربية الفصحى من طابع البلاغة اللفظية، والتشبع بالمعاني الفلسفية واللهجة الخطابية، إلى مستوى الفعالية والتبادل النفعي، فنبسط تراكيبها، وقواعدها النحوية والصرفية، و نغنيها بمفردات من واقع المجتمع، فتصبح أكثر قرباً من تناول الجمهور.

وفي كلتا الحالتين، يؤكد «شريط» أن اللغة لا بد لها من مجتمع يتكلمها، ويطورها، وينهض بها باستمرار حتى تحيا وتتطور. والمجتمع لا بد له من لغة يتواصل بها أفراده، ويقدمون من خلالها منتوجهم الثقافي المتميز، لكن شريطة أن تكون لغة واحدة، تحفظ للمجتمع وحدته وتضامنه، فالفواصل اللغوية تستتبع بالضرورة فواصل اجتماعية وثقافية، وعليه فلا سبيل لتحقيق ثورتنا الثقافية في إطار من وحدة الهوية إلَّا بالقضاء على هذه الفواصل اللغوية.

وبناءً على ما سبق، فإن معركة التعريب في فكر «شريط» لا بد أن تمر بمرحلتين:

أولاً: مرحلة الجدل اللفظي وشحن العواطف ومناقشة المبدأ، وقد آن الأوان لتنتهي هذه المرحلة.

ثانياً: مرحلة العمل، وتجنيد الوسائل اللازمة لتطبيق المشروع على أرض الواقع، وهذه المرحلة ينبغي أن تمر بطورين:

- البحث عن طريقة تيسر بها اللغة العربية على أفراد الشعب، والاجتهاد في ذلك إلى أقصى حد تتحمله اللغة العربية من التيسير، والاختصار، والخفة، والطواعية، والحيوية.
- تعميم اللغة العربية في جميع الأوساط الشعبية، والمجالات العلمية والعملية.

جنود هذه المعركة هم جميع معلمي اللغة العربية، الذين ينبغي تجنيدهم من طرف السلطة السياسية لتثقيف الشعب، وتعليمه لغة وطنه، وذلك في المقاهي، والمحلات، وإدارات الوظيف العمومي، وقاعات الدرس... إلخ، بالإضافة إلى اللغويين الذين ينبغي أن يجتهدوا في تطوير قواعد اللغة، وتيسيرها، وتبسيطها، وجعلها في متناول الشعب.

دور الجامعة في هذه الثورة استراتيجي، إذ يتحتم عليها أن تكون مخبراً تحلّل فيه الأوضاع الاجتماعية التي تتخبط فيها البلاد، وتقدم فيه الإحصائيات العلمية لكل ما فيها من عناصر إيجابية وسلبية، بحيث تشكل الجامعة مصدر المعرفة الصحيحة بالماضي والحاضر، وهذا لن يتحقق إلَّا متى قطعت الجامعة صلتها بالماضي الاستعماري، وأقامت صرح عهد جديد، يعتمد على وسائل العلم الحديث في تحقيق المعرفة الموضوعية بجوانب الواقع الاجتماعي، بحيث يتم استثمارها من طرف السلطة في بناء مستقبل ينطلق من واقع الشعب ويعود إليه.

وحتى تتحقق هذه القطيعة مع الإرث الثقافي الاستعماري، يرى «شريط» ضرورة أن يتخطى التعريب أسوار المدرسة بمختلف أطوارها، ليلج الجامعة بمختلف شعبها وتخصصاتها العلمية، بحيث لا يقتصر على لغة التدريس وحدها، وإنما يمتد إلى محتوى المقاييس التي تدرس للطلبة، فكلية الطب ينبغي أن تدرس التراث الطبي العربي، ووسائل العلاج الشعبية، وكلية الحقوق ينبغي أن تدرس القوانين التي تنظم المجتمع الجزائري، وتسلط الضوء على مشاكل الزواج، والطلاق، والجريمة فيه، وكلية الأدب ينبغي أن تضع على رأس قائمة موادها الدراسية الأدب العربي القديم والحديث، والأدب الشعبي وهكذا. بمعنى أن تعريب الجامعة ينبغي أن يشمل المضمون العلمي الذي يقدم للطلبة، إضافة إلى الأداة اللغوية التي تعبر عنه.

تعريب الجامعة ينبغي أن يقوم أيضاً على استبعاد الأساتذة الأجانب غير العرب من عملية التدريس، والاعتماد بشكل أكبر على تكوين الأساتذة الجزائريين، والاعتماد عليهم في تسيير دواليب جامعاتنا، ويتطلب ذلك تشجيع الكفاءات الجزائرية ماديًّا، حتى لا تستقطبها الشركات الوطنية بمرتبات مضاعفة، فتضطر الجامعة إلى تعويضها بإطارات أجنبية تسمم عقول الطلبة، وتفسد أخلاقهم، وتضعف وطنيتهم، فتكون الخسارة مضاعفة: مادية ومعنوية.

عنصر الطلبة ينبغي أن يستثمر أيضاً في هذه المعركة، من خلال إدماجهم سياسيًّا واجتماعيًّا في تطبيق مشروع المجتمع الذي تنبته السلطة السياسية. إن المشروع الوطني في الجزائر، لا يمكن أن يكتب له النجاح إلَّا باستثمار عقول وجهود جميع مثقفيها، وتنمية

حسهم الوطني، وهذا يقتضي ملء أوقات الطلبة داخل الجامعة بالمواد الوطنية الجزائرية والعربية، وملء أوقاتهم خارج الجامعة بالنشاط السياسي والاجتماعي، من خلال تجنيدهم الواسع ضمن حملات تطوعية لصالح الثورات الثلاث، لنشر أفكارها وإقناع الجماهير العريضة بإيجابياتها، وكذا الوقوف على العقبات التي تواجهها، والتي بإمكانها عرقلة هذا المشروع الوطني، بحيث يظهر الطالب في النهاية كمثقف ثوري، يؤدي مهمته النضالية لصالح مشروع أيديولوجي، سياسي، اقتصادي، اجتماعي وثقافي محدد، وتلك هي رسالة المثقف الحقيقي عند «شريط».

ثمة عوامل استراتيجية من شأنها أن تدعم هذه الثورة الثقافية، يحصرها «شريط» في عاملين:

الكتاب: ويعتبره «شريط» البضاعة الأولى الواجب توفيرها في السوق للجميع، قبل حليب الأطفال، وقبل الخبز والدواء. وإذا كان الإنتاج المحلي للكتاب ضئيلاً، فهذا يقتضي استيراده من الخارج، لكونه الوسيلة الفعالة للقضاء على الأمية الثقافية، وفي هذا السياق انتقد «شريط» المثقفين الجزائريين الذين يشكون من قلة الكتاب المحلي، في الوقت الذي لا يعيرون فيه هذا الكتاب أية أهمية متى صدر سواء باللغة العربية أو الفرنسية، خلافاً لتجاوبهم وتفاعلهم الكبير مع المنتوج الأجنبي، مؤكداً أن خلق حياة ثقافية خصبة بالجزائر يعتمد بشكل أساسي على تشجيع الكتابة المحلية، والاهتمام بمضمونها، وتعريف القراء بقيمتها العلمية والثقافية.

وفي السياق نفسه يفسر «شريط» بطء تطورنا الثقافي بإرجاعه إلى عاملين: فنحن لا نقبل بالإنتاج الهزيل، ولا نبذل الجهود الكبيرة التي يتطلبها الإنتاج الجيد. هذه الرهبة من الجمهور، هي التي جعلت الأقلية تصقل مواهبها ما أمكن، ودفعت بمواهب الأغلبية ممن لا صبر لهم على بذل الجهد المتواصل إلى التلاشي والاندثار. وفي تشخيصه لمستوى الكتابة المحلية، يرى «شريط» أنها تعيش مرحلة الكم، أي الحرص على الزيادة في الإنتاج، وأنها لم تصل بعد إلى مرحلة الجودة الفنية، التي يصبح فيها القارئ قادراً على تمييز الغث من السمين، ولا إلى مرحلة بروز الشخصية الخالية من آثار التقليد والحشو والانفعال، بحيث تكتسي هذه الكتابة حلة جزائرية عربية إسلامية، مؤكداً أن هذا المستوى في التأليف يتطلب سنين من العمل.

الإذاعة: يرى «شريط أن الإذاعة يمكن أن تلعب دوراً هامًّا في غرس الذوق الرفيع، والأخلاق المهذبة والاتجاه السياسي والاجتماعي والحضاري السليم، شريطة أن تكون متطورة باستمرار، تكرس الإنتاج الجيد، وتستبعد ما لا يروق للذوق العام. وهذا يتطلب

أن يكون مذيعوها ومسيّروها من المثقفين الواعين بأهمية رسالتهم التثقيفية، من المجتهدين في رفع مستواهم الثقافي والمهني باستمرار، من الساعين إلى الخلق والإبداع والإتيان بالجديد في مجال عملهم، لا من المستهلكين القانعين بتكرار تجارب الغير. مع ضرورة وعيهم بتقديم ما يتناسب مع المستوى الثقافي لهذا الشعب، حتى يستطيع التفاعل مع ما تقدمه الإذاعة من مواد وفقرات تثقيفية.

وفي معرض دعوته إلى حتمية التعريب في الجزائر، يرد «عبد الله شريط» على المفرنسين المعارضين لهذا المشروع بقوة، والواصفين المعربين بالبرجوازيين الذين يفرضون على الشعب لغة فصحى، لا يفهمها ولا يتقنها، بأنهم أكثر برجوازية منهم لكونهم يريدون أن يفرضوا عليه لغة لا تمت لتاريخه، وثقافته و أصوله بصلة، فهي لغة فرضها المستعمر عليه قسراً. واصفاً إياهم «بحزب فرنسا» في الجزائر، هذا الحزب الذي تتعمق حسرته كلما شاهد ظل الفرنسية ينحسر، وكلما شعر بأن بقاءه يتطلب منه تعلم العربية العسر.

وفي الوقت الذي يؤكد فيه هؤلاء أن اللغة ما هي إلا أداة لنقل المعارف والمضامين والمفاهيم بطريقة محايدة، وأن الغاية تكمن في نقل المعارف وليس في اللغة في حد ذاتها. كما أن اللغة الفرنسية بهذا المفهوم هي الأنسب للتطبيق باعتبارها تمثل المنفذ للعصر الحديث، والحضارة الغربية، لما تتميز به من مرونة و قدرة على التفاعل مع العلم والتقنية.

نجد «شريط» يؤكد في المقابل أن اللغة ليست فقط وسيلة للتخاطب والتواصل اليومي بين الأفراد، ولكنها أداة لنقل الثقافة، ووعاء لجميع ما تشتمله هذه الثقافة من تقاليد، وأعراف، وعادات، وعقائد، وتصورات، وقيم، ومناهج للحياة. بها يتم بناء الفرد، وإعداده بما يتلاءم وتاريخه وانتمائه، ويمتد تأثيرها ليشمل تفكيره وتصرفاته وعقائده ومشاعره، فهي ذات علاقة وثيقة بالثقافة، والثقافة ذات ارتباط متين بالهوية والشخصية والوطنية، فمن فقد لغته فقد هويته، وتاريخه، وتعثر في بناء مستقبله.

وإذا كان «شريط» من أبرز دعاة التعريب في الجزائر، فإن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال عداءه للغات الأجنبية، فوعي الرجل، وثاقب نظره، وعمق تحليله أكبر من أن تغيب عنه حقيقة أن الفكر المتجدّد الخلّاق هو حصيلة التفاعل بين عناصر الثقافة الوطنية، وثقافات الغير على اختلاف مشاربها، وتبقى اللغات الأجنبية الوسيلة الوحيدة للاطلاع على تراث الشعوب الأخرى، وتجاربها، وعبقريتها.

ويتألم «شريط» حسرة لتمزق نخبتنا المثقفة بين معربين ومفرنسين، لا يتوقفون عن تبادل التهم، ذاهباً إلى أن كليهما ضحية من ضحايا المستعمر الغاشم. فالمفرنسون هم ضحايا الاستعمار الذي وقف حاجزاً بينهم وبين لغة شعبهم وثقافتهم، كما أن المعربين في تخلفهم

الثقافي هم أيضاً ضحايا الاستعمار نفسه الذي حال دون تعلمهم للغة وطنهم بحرية، فاضطروا لالتقاط ما وجدوه في بلادهم أو خارجها من الزوايا وغيرها. داعياً الجميع إلى العمل سوياً من أجل تكميل نقص البعض بكمال البعض الآخر مهما كانت لغة ثقافته.

حسّ وطني عالٍ تحمله أفكار هذا الرجل، ينعكس في إيمان «شريط» العميق بمشروع المجتمع الذي تنبته السلطة السياسية آنذاك، وبقيمة العدالة الاجتماعية التي ينشدها: فالوطن للجميع، والثقافة للجميع أيضاً. في كل كلمة من كلماته نلمس غيرة على الوطن، وجهداً فكريًّا مستمراً للنهوض به، والتخطيط لمستقبله، ولبناء صرحه الثقافي في ظل العروبة والإسلام. وفي أوج الصراع بين النخبتين المعربة و المفرنسة تسمو قيمة الوحدة الوطنية في فكر «شريط» الذي انتهج سبيل الدعوة إلى التكامل بدل الصراع، وتوحيد الجهود بدل التمزق والشتات.

خاتمة

يتضح من العرض السابق التقاء «مالك بن نبي» و«عبدالله شريط» على أكثر من صعيد:

• فقد شكّل الاستعمار الأوروبي للبلاد الإسلامية دافعاً قويًّا لشحذ همّة الرجلين، هذا الاستعمار الذي اغتصب الأرض، واستباح العرض، واستعبد الخلق، جعل الأمة الإسلامية تنجب جيلاً يحمل همها، ويركب الصعب لاسترجاع كرامتها. لقد آمن الرجلان بأن كفاح القلم لا يقل شأناً عن الكفاح المسلح، لا سيما في ظل وضع اجتماعي تهيمن عليه الروح الانهزامية والتبريرات القدرية التي ترى في الاستعمار قدراً محتوماً، مما يجعل من مناجزته قضية مرهونة بمدى وضوح الصورة، وجلاء الفكرة المغذية لحركة التحرر.

• فيما شكّلت إرادة التمكين لهذا الدين هدفاً مشتركاً لهما، لقد كان الرجلان يطمحان إلى إعادة القيم الإسلامية إلى الروح الخاوية لأفراد هذه الأمة، وأن يعيدا الإسلام إلى سابق مجده، كيما يؤدي دوره الحضاري العالمي. لقد طبع فكرهما اتجاهٌ واضح يسعى إلى اللحاق بركب الدول المتقدمة في ظل الالتزام بمعالم الهوية العربية الإسلامية.

• اتفق المفكران على ضرورة الجمع بين النظر والعمل في تحقيق التغيير الاجتماعي. إن ما ينقص المجتمع العربي المسلم ليس منطق الفكرة وإنما منطق العمل، فكم من فيلسوف فكّر ونظّر ولكن أفكاره لم تتحقق على أرض الواقع، إما لطوباويتها المفرطة، أو لأنها لم تستكمل شروط تحقيقها. الأمة الإسلامية إذن بحاجة ماسة إلى أفكار عملية تؤهلها لتحقيق الوثبة الحضارية المنشودة.

• نظر الرجلان إلى الفرد باعتباره أساس التغيير الاجتماعي، شريطة خضوعه لمنهج تربوي واضح، يسترشد بقيم إسلامية ثابتة، يتحقق فيها التوازن بين الجانبين الروحي والمادي. إعداد هذا الفرد المؤهل لحمل مشعل الحضارة يتطلّب التحرّر من رواسب الماضي المعيقة للتقدّم، مع النهل من التراث النافع، وإغنائه بالإنتاج العلمي المعاصر.

• الاعتماد على الذات شرط ضروري لنجاح هذا المشروع النهضوي، فالأفكار الخلّاقة لا تقلّد، وميكانيزمات التطبيق لا تستعار، والرجال الذين يحملون معول التغيير لا يُستوردون، والمثقف المسلم ينبغي أن يضطلع بدور ريادي في هذه المعركة، يبدأ بتحرره من الأفكار المميتة التي انتقلت إليه بفعل الوراثة الاجتماعية، وصولاً إلى بعث الأفكار الحية القادرة على خلق الحضارة.

الأخبار التاريخية ومبتدآتها الاجتماعية

في نظرية العمران الخلدونية

الدكتور محمد حمداوي*

□ مقدمة

حينما أنجز ابن خلدون كتابه الكبير في التاريخ الإسلامي، حرص على أن يضع له عنواناً معبّراً عن مضمونه تعبيراً مفصلاً دقيقاً، على عادة ما كان يفعله كتاب العرب الكبار، فأسماه «كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»[1].

فإذا كان ابن خلدون يريد لكتابه أن يكون مصدراً لاستخلاص الدروس والعبر، فإن من البداهة أن يكون كذلك؛ لأن التاريخ، منذ أن وجد رواة الأخبار ومؤلفو الحكايا والأساطير والمؤرخون، وهو يتوخى تعليم الرجال، وتهذيب أخلاقهم، وتربيتهم على الاقتداء بنماذج العظماء في كل زمان ومكان، والسير على النهج الذي رسمته مآثرهم، بالصبر على الأذى، والطموح إلى بلوغ الفضائل، والتضحية في سبيل المثل العليا، ولأن التاريخ منذ وجد، وهو

---

* جامعة مستغانم – الجزائر.

(1) انظر: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ١٩٧٩.

يوفر للملوك والوزراء رصيداً من المبادئ الأخلاقية والسياسية، يستثمرونه في إرساء قواعد حكمهم، ويتفننون انطلاقاً منه في صياغة الطرق والوسائل الناجعة لبسط سلطانهم.

ولكن الذي ليس بديهيًّا هو أن يردف ابن خلدون بلفظة «العبر» عبارة «المبتدأ والخبر» تأكيداً لها، وتوسيعاً لدلالتها، وتجاوزاً لحمولتها العلمية والأخلاقية.

وكأنه يوحي بأن التاريخ لا يمكن أن يكون مصدراً مفيداً لأي درس ولا عبرة، بل ولا أن يستحق حتى اسمه، إلَّا إذا كانت أخباره مقرونة بمبتدآتها، ليس بالمعنى الذي يفيد اقتران الأخبار بالأخبار، من بداية عصر إلى نهايته، وسردها وفقاً لتعاقب الأحداث والوقائع المخبر عنها متسلسلة في الزمن، بل بالمعنى الذي يدل على ارتباط الأخبار بأشياء غيرها، موجودة وجوداً مستقلاً عنها، ولا تكون هذه الأخبار مفيدة إلَّا بمطابقتها لها. فهل هذه الأشياء ذات الوجود المستقل متضمنة في «أيام العرب والعجم والبربر من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، كما يبرز ذلك العنوان، أم أنها تحيل على مسائل أخرى، تكشف عنها نصوص المقدمة ذات الصلة بمفهوم التاريخ، كما يحدّد مضمونه ابن خلدون ويبيّن حقيقته.

لا شك في أن ربط ابن خلدون عبارة المبتدأ والخبر بأيام العرب والعجم والبربر له دلالة، وأن لهذه الأيام دلالة أيضاً، سوف تتضح مما يعرضه ابن خلدون على قارئه من نصوص. غير أن الذي تكشف عنه العبارة هو أن هذه الأيام ليست عنده مصدراً للخبر فقط، بل هي كذلك إطار زمني لما يُسميه ابن خلدون عن قصد «مبتدأ الخبر».

□ أولاً: حقيقة التاريخ والوقائع الجوهرية للعمران

إن ابن خلدون لا يُعرّف التاريخ إلَّا مقترناً بصفة الحقيقة، تأكيداً منه على أنه علم، لا يتحقق إلَّا بقيامه على أسس موضوعية، فيتوافر على شرط الإخبار الصادق عن موضوعه، وتكون أخباره قابلة للتحقق من صحتها بكافة البراهين العقلية والتجريبية. لذلك فإن حقيقة التاريخ عنده هي أنه خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحّش والتأنّس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال[٢].

وعلى هذا الأساس فإن التاريخ لا يكون علماً، أي تاريخاً على الحقيقة، إلَّا إذا كان مخبراً عن الأحوال والوقائع، التي تحدث في المجتمع بذاته وبمقتضى طبعه فقط، لا تلك

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٧.

التي تحدث بشيء غير ذلك. معنى ذلك أن الأحوال التي تلحق الاجتماع الإنساني ليست كلها جوهرية، ولا حاصلة بمقتضى الطبيعة الاجتماعية، ولا ذاتية في العمران. فتوجب على من يقوم بالممارسة التاريخية التمييز بين الوقائع، لما يترتب على ذلك من تمييز بين الأخبار الصالحة لأن تكون مادة تاريخية وبين غيرها من الأخبار.

والحقيقة أن الوقائع التي يتضمنها الخبر التاريخي لا تخرج عن ثلاثة أنواع، وهو ما يؤكده ابن خلدون نفسه:

١- الوقائع التي تحدث في الاجتماع الإنساني من ذاته وبمقتضى طبعه: وهذا النوع من الوقائع جوهري، لأنه ملازم لخصائص العمران، ذاتي فيه، ومعبر عن حقيقته. وقد ذكر ابن خلدون أمثلة منه، عند تحديده لمفهوم التاريخ، مثل التوحش والعصبيات وأنظمة الحكم والعلوم والصنائع، وهو النوع الذي يتطلَّب الاعتداد به أثناء الممارسة التاريخية، بصفته مادة ضرورية للخبر وموضوع له.

٢- الوقائع التي تلحق الاجتماع الإنساني بصورة عارضة: وهذا النوع من الوقائع لا يحمل صفة الثبات النسبي ولا صفة التكرار، ومن ثم فهو لا يقبل المقارنة مع غيره من الوقائع الجوهرية، ولا يمكن التأكد من صحته، كحالة فاعلة في تاريخ المجتمع. لذلك، فإن الوقائع العارضة لا تستحق الاعتداد بها في الإخبار عن الاجتماع.

٣- ما لا يلحق الاجتماع الإنساني: وهو ما يدخل في حكم المستحيل، فلا يحدث لا بهذه الصورة ولا بتلك، لانعدام شروطه داخل المجتمع، فيتوجب استبعاده تماماً من كل خبر تاريخي. فإذا تضمن هذا الخبر بعضاً من أنواع هذه الوقائع اللااجتماعية كان خبراً كاذباً، وأضر بعلمية التاريخ.

وإذا كانت حقيقة التاريخ هي أن يخبر عن الاجتماع الإنساني وعوارضه الذاتية، فإن مبتدأ الخبر، إذن، لا يخرج عن هذا المجتمع ومؤسساته وظواهره، ولا يمكن لمن يتوخى الصدق والصواب، فيما ينقله من أخبار تاريخية، ألَّا يكون عليماً بذلك، وإلَّا كانت أخباره واهية، لا مصداقية لها، وقاصرة عن أن تكون مصدراً لاستخلاص الدروس واستلهام العبر.

ولم يكن لابن خلدون أن يعرّف التاريخ على هذا الوجه، ولا أن يؤكد ارتباطه بالمجتمع بهذا الأسلوب، لولا أنه وقف في تآليف سلفه من المؤرخين على خلل يعتور الصلة بين ما يرويه هؤلاء، وبين ما يقع فعلاً في حياة الأفراد داخل المجتمع، إذ حصروا دورهم في رواية الأخبار، لاحقاً عن سابق، دون ردّها إلى أصولها الاجتماعية، ودون التحقق بذلك من صحتها.

ولو أنهم فعلوا ذلك لتبيّنوا أن حقيقة التاريخ ليست كامنة في مجرد هذه الأخبار التي يروونها، على ما يحتمله مضمونها من الكذب، الذي لا يمكن أن يعكسه ظاهرها، بل هي في الأخبار القادرة على التعبير الصادق عما يحدث في الاجتماع الإنساني، من عوارض لذاته وبمقتضى طبعه، والكاشفة عن العلل والأسباب التي تكون بها هذه العوارض الاجتماعية، وعن الكيفيات التي تكون بها.

ولتدارك ما فات السلف من معرفة بهذه الرابطة القوية التي تجعل الخبر التاريخي تابعاً لعوارض الاجتماع، فإن ابن خلدون حرص على تأكيد مفهومه للتاريخ بالتمييز بين ظاهر التاريخ وباطنه، «إذ هو في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلَّبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحال منهم الزوال»[٣].

أما في باطنه، فإن التاريخ «نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو بذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق»[٤].

هكذا، فإن توخي حقيقة التاريخ يستوجب من المؤرخ تمحيص الأخبار، لتمييز الحق من الباطل، والصدق من الكذب فيها، والتأكد من مطابقتها للوقائع[٥]. كما يستوجب منه تعليل الوقائع، لمعرفة كيفية حدوثها وأسباب تزاحمها وتعاقبها[٦]، عبر الأزمنة والعصور. ولا شك في أن البحث في مدى مطابقة الأخبار للوقائع التي تصورها، وفهم كيفية حدوث هذه الوقائع، والكشف عن الأسباب والعلل المحددة لها، مسألة غاية في الأهمية، رغم أن المؤرخين السابقين لابن خلدون لم ينتبهوا إليها.

□ ثانياً: قانون المطابقة وتوخي الحقيقة في نقل الأخبار

لقد غفل هؤلاء عن كون الخبر التاريخي ليس إلَّا تابعاً للوقائع التي يخبر عنها، وأنه على خلاف ذلك، تتمتع الوقائع الاجتماعية بوجودها المستقل، فلا يغيّر فيها شيئاً كونُ التاريخ تجاهلها أو أخبر عنها، وهو لا بد أن يخبر عنها حتى يكون، وهو لا يكون صحيحاً

(٣) المرجع نفسه، ص ٢.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧، ص ٢٦٥.

(٦) المرجع نفسه.

إلَّا إذا استمد صدقه من مطابقته لها.

من هنا، فإن التاريخ لا يمكنه أن ينتظم كعلم وضعي، إلَّا بموجب قانون المطابقة. وليس عبثاً أن يعتبر ابن خلدون المطابقة قانوناً أساسيًّا في المنهجية المطبقة في التاريخ، والقابلة للتطبيق في سائر العلوم الاجتماعية(٧). وليست القواعد المنهجية الأخرى مثل تحكيم أصول العادة وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، وقياس الغائب والشاهد، وغيرها من الإجراءات المنهجية التي تتطلبها الموضوعية العلمية، إلَّا قواعد ثانوية لتحقيق قانون المطابقة.

وغني عن القول أنه لا جدوى من أن يبحث المؤرخ في مدى مطابقة الأخبار التي ينقلها للوقائع الاجتماعية، إذا لم يكن عالماً بطبائع العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، وبأصول العادة وقواعد السياسة. فلقد أرجع ابن خلدون معظم الأخطاء التي وقع فيها المؤرخون إلى جهلهم بطبائع العمران وأصول العادة، رغم أن هناك أسباباً كثيرة أخرى، مقصودة أو غير مقصودة، تجعل الأخبار التاريخية مغلوطة أو كاذبة أو مزيفة.

لم يلتزم المؤرخون والمفسرون وأئمة النقل، حتى المشاهير منهم، بهذا المنهج الدقيق، فيعرضوا الأخبار على أصولها الاجتماعية، ويقيسوها بأشباهها، ويسبروها بمعيار الحكمة، ويطلعوا على طبائع العمران في أحواله المتغيرة، ويحكموا العقل فيما ينقلون، ويخضعوا كل ذلك للتحليل والانتقاد. ولو فعلوا ذلك لنجوا من التيهان في الوهم والغلط، ولما كانت أخبارهم مظنة للكذب ومطية للهذر، ولما أثقلت أعمالهم بالأخطاء والمزلات والمغالط في الروايات والوقائع(٨).

ولا تجهل أخبار التاريخ الحوادث التي صدرت عنها أو تتجاهلها، إلَّا كانت شبيهة بالجملة التي لا دلالة تستفاد من بنيتها، لأنها أثبتت خبراً عن مبتدأ لا سبيل منها إلى معرفته، وأثراً عن فاعل مستتر لا يهتدي إليه المعرب بتقدير. وعلى هذا الأساس، لم ينج من المزلات والمغالط والحيد عن جادة الصواب، أحد من المؤرخين السابقين لابن خلدون، والذين أولى بعضهم إعجاباً خاصًّا، ووصفهم بالإمامة في النقل، والشهرة في العلم، والأمانة في التبليغ، مثل الطبري والواقدي وابن إسحاق وابن الكلبي وابن حيان، والذين يأتي المسعودي صاحب المروج(٩) في مقدمتهم، لاعتمادهم على النقل غثًّا وسميناً، جرياً على منهج رواية

(٧) انظر: محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر، أعمال ندوة ابن خلدون والفكر المعاصر، تونس١٤ – ١٨ أبريل ١٩٨٠، نشر الدار العربية للكتاب، بيروت، ١٩٨٢، ص ٣٩.

(٨) انظر: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٣.

(٩) هو كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر، لأبي الحسن علي بن الحسين المسعودي، وقد صدر في عدة طبعات منها طبعة محي الدين الحميد، القاهرة، ١٩٥٨، وطبعة بيروت، ١٩٥٦. وقد ترجمه إلى الفرنسية ونشره باربيه دي مينار و بافيه دي كورتي تحت عنوان: Les Prairies d’ Or، باريس، ١٨٧٢ – ١٨٧٧.

الحديث، دون وضع مقياس خاص بفنهم[١٠].

ولا يختلف عن هؤلاء البلاذري، صاحب «فتوح البلدان» و«أنساب ألأشراف»، ولا اليعقوبي، صاحب «البلدان» و«التاريخ»، ولا ابن قتيبة، صاحب «عيون الأخبار» و«الإمامة والسياسة»، ولا الدينوري، صاحب «الأخبار الطوال»، رغم أنهم المؤسسون الفعليون الأوائل للتاريخ العربي - الإسلامي.

◻ ثالثاً: التاريخ الدارج: نماذج من المزلات والمغالط في الأخبار

وإذا كان ابن خلدون يورد أسماء بعض المؤرخين الكبار، الذين جانبوا الصواب فيما نقلوه من أخبار، وما سجلوه من وقائع، ويهمل أسماء البعض الآخر، فذلك لأن اهتمامه لم يكن منصبًّا على رسم قائمة وافية بأسماء كبار المؤرخين الذين غلطوا، بقدر ما كان منصبًّا على الأخطاء الفادحة التي وقع فيها هؤلاء، والعمل على إبرازها، والبحث عن الأسباب المؤدية إليها، وتقديم الحلول اللازمة لتخليص التاريخ منها، حتى يقوم على أسس علمية، وتكون أخباره حقيقة، تجد لها ما يصدقها في نطاق العقل، وما يدل على صحتها في واقع المجتمع.

إن الأخطاء الأكثر لفتاً للانتباه هي تلك التي تخص إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر، كما نقل ذلك المسعودي وغيره من المؤرخين، في جيوش بني إسرائيل حيث ادعوا أن موسى عليه السلام، أحصى القادرين منهم على حمل السلاح، من سن العشرين فما فوق، فكان عددهم ستمائة ألف أو يزيدون. وهو عدد ما كانوا ليذكروه لو أنهم حكموا النظر والبصيرة، وكانوا على معرفة بطبائع العمران، وقواعد السياسة، وقوانين سير المجتمع.

لذلك، فإن هذا العدد مدعاة لتساؤلات كثيرة، حينما يتم ربطه بمتغيرات اجتماعية أخرى، ومقارنته بعدد آخر لجيوش دولة في مستوى بني إسرائيل أو أقوى منها: فكيف تتسع مصر أو الشام لهذا العدد من العساكر؟ وكيف تزحف هذه الجنود أو تقتتل، وهي لا يشعر أحد جوانبها بالجانب الآخر؟ وكيف يكون بنو إسرائيل بهذا العدد وتغلبهم جنود بختنصر الفارسي وتخرب عاصمة مملكتهم، وهي لا تبلغ الربع من عددهم، فأقصى ما بلغته جيوش الفرس بالقادسية مئة وعشرين ألف جندي؟ وكيف يكون بنو إسرائيل بهذا العدد ولا يتسع نطاق دولتهم، إذ على نسبة الحامية والقبيل من الكثرة أو القلة تكون ممالكهم؟ ثم كيف يكونون في عهد يوسف سبعين ألفاً، ويتطورون بعد أربعة أجيال فقط إلى ستمائة ألف؟[١١]

---

(١٠) انظر: محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية، مرجع سابق، ص ٣٥ - ٣٦.

(١١) انظر: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ١٣ - ١٥.

إن هذا الخبر «لا يثبت أمام النقد الباطني، وذلك لأسباب جغرافية، واستراتيجية، وبالمقارنة أيضاً مع جيوش أمم أخرى كانت أشد قوةً وأوسع ملكاً»(١٢). ولكنه ولوع النفس بالغرائب، هو هذا الذي يقود المؤرخين إلى مثل هذه المبالغة.

ومن أمثلة ما ينقله المؤرخون من أخبار واهية، تلك الأخبار الخاصة بالتبابعة، ملوك اليمن وجزيرة العرب، التي تقول بأنهم كانوا يغزون انطلاقاً من قراهم باليمن بلدانا بعيدة تصل إلى غاية شمال إفريقيا، وأن آخر ملوكهم أخضع لملكه الموصل وأذربيجان وهزم الأتراك، وأن ثلاثة من بنيه غزوا بلاد فارس، وبلاد الصفد، وبلاد الروم، وأن الأول ملك البلاد إلى سمرقند، وقطع المفازة إلى الصين، حيث وجد أخاه بسمرقند، فغنما ورجعا، وأن الثالث منهم درس قسطنطينية ودوخ بلاد الروم ورجع(١٣).

وهو أمر لا يثبت أمام النقد الباطني، لأن الأدلة العقلية والجغرافية والسياسة كلها تفنده، بحكم أنها تكشف عن تعارضه مع قانون المطابقة(١٤)، مطابقة الخبر للوقائع الحاصلة في العمران بذاته وبمقتضى طبعه. فكيف يكون ذلك من التبابعة وجزيرة العرب التي هي موطنهم (شاملة اليمن، إذ عاصمتم صنعاء) تحيط بها البحار من كل جانب، فلا يجد السالك برًّا، من اليمن إلى الشمال إفريقيا، كما هو الشأن بالنسبة إليهم إلَّا طريق السويس؟ وكيف يمرون من هنا دون أن تصير مصر وبلاد الشام التي عبروها من أعمالهم؟ وهل تصير من أعمالهم دون أن يحاربوا أهلها العمالقة والكنعانيين وبني إسرائيل؟ وهبهم فعلوا ذلك في طريقهم إلى شمال إفريقيا، فكيف لم ينقل أحد من المؤرخين أخبارهم؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كيف يتسنى لهم الغزو المذكور، مع ما يحتاجونه من مؤونة للسفر تخص الجند وخيلهم، مما لا يمكن توفيره لا بالاكتفاء الذاتي ولا بالنهب ولا بالمسالمة، ولو توفر بكل هذه الأسباب لامتنع على الرواحل نقله؟(١٥)

ومن الأخطاء التاريخية الخارجة عن قانون المطابقة، تلك الأخبار القادحة في نسب الفاطميين، أو في نسب إدريس الثاني، أو من لهم صلة قربة بالنسب الشريف. وما كان للمؤرخين أن يفعلوا ذلك لو أنهم، من جهة، علموا أن طبائع العمران تأبى أن يؤسس دعيّ النسب ملكاً، أو يحاول تأسيسه، أو حتى أنه يستطيعه. فالملك لا ينبغي إلَّا إلى ذي نسب صريح في قومه، يعززه الاعتراف الاجتماعي الصادر من أفراد القبيلة لصالح الساعي إلى تأسيس الملك، لأنهم أول أشياعه والمتعصبين لدعوته، وأي جماعة قبلية تقبل أن تكون

(١٢) محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية، مرجع سابق، ص ٥١.

(١٣) انظر: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ١٦ - ١٧.

(١٤) انظر: محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية، مرجع سابق، ص ٥٠ - ٥١.

(١٥) انظر: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ١٨ - ١٩.

مرؤوسة من قبل شخص لا ينتمي إلى أسرة فيها يكون نسبه في مثل أنسابها من الوضوح أو أرفع شأناً. فصراحة النسب ونقاوته شرط لكل رئاسة، وهو سابق على شرط الحسب وشرط العصبية. ومن كان لا يستطيع ادعاء النسب في غير بيت النبوة، عسر عليه ذلك في بيت النبوة.

ولهذا يخرج عن قانون المطابقة، في نظر ابن خلدون، القدح في نسب الفاطميين، ولو لم يكن من شأنهم سوى تأسيس ذلك الملك العظيم. ومن جهة أخرى، لم يكن للمؤرخين أن ينقلوا خطأ ما قيل في نسب إدريس الثاني، و«أنه لراشد مولاهم»، لو أنهم تفطنوا إلى الدسائس التي يحوكها المتصارعون على الحكم بعضهم لبعض، وأن السياسة تعبّد بالمنافسة طريقاً إلى العداوة، وأن الأغالبة اتخذوا الأدارسة أعداء، حسداً لهم على نعمة الملك، فافتروا عليهم الأكاذيب وغالوا في التهم الباطلة، لولا أن طبائع العمران تدفع عنهم كل ذلك.

والذي يخالف قانون المطابقة هنا هو أن إدريس الأكبر كان «عريقاً» في البداوة، وأن حال البادية في مثل ذلك غير خافية، إذ لا مكامن لهم يأتي فيها الريب[١٦]، زد على ذلك أن إدريس الثاني، المطعون في نسبه، «ولد على فراش أبيه، والولد للفراش»[١٧]، كما يقر ذلك فقه الأسرة في الإسلام، بصفته حقيقة عمرانية، لا يجوز أن يتجاهلها المؤرخون، وفوق ذلك ينبغي «تنزيه أهل البيت...فالله –سبحانه– قد أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. ففراش إدريس طاهر من الدنس ومنزه من الرجس بحكم القرآن»[١٨].

ومن الذين لهم نسب في أهل البيت، وأخطأ المؤرخون في نقلهم أخباراً تطعن في نسبهم الشريف، المهدي بن تومرت، وهو أمر يخالف في نظر ابن خلدون النواميس الاجتماعية. فالمطابق للعمران هو ما قيل من قبل بخصوص الفاطميين والأدراسة، إضافة إلى مميزات فردية تحلى بها ابن تومرت، قلَّ أن تكون من أخلاق غير الأشراف، مثل التقشف والحصر، اللذين يؤيدان أن عمله كان مقصوداً به وجه الله، ناهيك عن مجريات العادة التي بموجبها يكون الناس مصدقين في أنسابهم. فإذا احتج ناسبوه إلى البربر بكون «الرئاسة لا تكون على قوم في غير جلدتهم، فإن ذلك صحيح»[١٩]، سوى أن النسب هنا لا يستوجب أن يكون بربريًّا لحماً ودماً، بصورة حتمية، لأن رسوخ شجرة ابن تومرت في قبيلة هرغة، والتحامه بها منذ زمن بعيد، أدى إلى طغيان الانتساب الاجتماعي على النسب الدموي،

(١٦) المرجع نفسه، ص ٣٧.

(١٧) من نص الحديث النبوي الشريف: «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

(١٨) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٤١. والجملة مقتبسة من الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب، آية: ٣٣).

(١٩) المرجع نفسه، ص ٤٢، ٤٣.

«وكأنه انسلخ منه ولبس جلدة هؤلاء، وظهر فيها، فلا يضره النسب الأول (الدموي) في عصبيته»[٢٠]. ويمكنه على هذا الأساس أن يترأس في قبيلته هرغة، كأي شخص آخر منها، نسبه فيها صريح.

ومن الأخطاء كذلك ما يتناقله المفسرون عند تفسيرهم الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ، إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ﴾ من أخبار، هي في اعتبارهم حقائق تاريخية، فيجعلون «إرم» اسماً لمدينة ذات أساطين، بناها الملك شداد بن عاد، لتكون صورة للجنة، في صحارى عدن، خلال ثلاثة قرون، وعمره تسعة قرون، قصورها من الذهب وأساطينها من الزبرجد والياقوت، وملء حدائقها كل أصناف النبات والشجر، وخلالها أنهار مطردة الجريان، فلما اكتمل بنيانها، سار إليها شداد بأهل مملكته ليستقر بها، فانتقم الله منه ومن قومه، وأرسل عليهم صيحة من السماء، فأهلكهم كلهم، وهم منها على مسيرة ليلة ونهار.

بل إن هؤلاء المفسرين يستشهدون على صحة أخبارهم بأن الصحابي عبدالله بن قلابة وقع عليها، أثناء بحثه عن إبله الضالة، وحمل منها من الذهب ما استطاع، فلما بلغ ذلك معاوية بن أبي سفيان، استدعاه ليعرف منه مباشرة صحة الخبر. فلما تأكد له ذلك، سأل كعب الأحبار عن هذه المدينة الذهبية فقال له: «هي إرم ذات العماد»، وسوف يدخلها رجل من المسلمين في زمانك، أحمر أشقر قصير، على حاجبه خال، وعلى عنقه خال، يخرج في طلب إبل له، ثم التفت كعب الأحبار، فأبصر أبا قلابة، فقال: هذا، والله، ذلك الرجل[٢١].

والواقع أن هذه المدينة الغريبة ليس لها، في نظر ابن خلدون، أي وجود. ولو أنها وجدت لعرفها الناس وأخبروا عنها، خصوصاً وأن صحراء عدن في وسط اليمن وبها عمران، يمر بها المسافرون الآتون من كل مكان.

وما حمل المفسرين على هذه الخرافة إلَّا كونهم اعتمدوا في وصفهم على الإعراب، إذ اعتبروا «إرم» مدينة لأنها موصوفة بذات العماد، ولأنهم حمّلوا هذه اللفظة دلالة الأساطين، فنجم عن ذلك ألا تكون «إرم» إلَّا نوعاً فاخراً من البناء، تصوراً منهم بالغوا فيه حتى جعلوها من ذهب. وقد رشّح لهم هذا الفهم قراءة ابن الزبير التي تجعل «إرم»، في الآية المذكورة، مضافة إلى عاد: (ألم تر كيف فعل ربك بعاد إرم)، أي عاد الذين ابتنوا أو عمروا «إرم»، في حين أن الإضافة هنا هي إضافة الفصيلة إلى القبيلة، مثل قولنا: قريش كنانة، وربيعة نزار. كذلك فإن العماد هنا هي عماد الخيام لا الأساطين، من غير أن يمنع هذا المعنى قوم عاد من أن يكونوا بناة أساطين، وأن وصفهم بذلك هو وصف على العموم.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٤٥.
(٢١) المرجع نفسه، ص ٢١.

والذي يزيد هذه المدينة بعداً عن الوجود هو أن بعضهم يقول بأنها دمشق؛ لأن قوم عاد ملكوها فيما ملكوا من الأمصار، ودمشق لم تكن يوماً مدينة من ذهب، ولا جنة تجري من تحتها الأنهار. بل إن بعضهم يذهب إلى أكثر من ذلك، فيزعم أن «إرم»، مدينة الذهب والزبرجد والياقوت، مدينة مستترة عن أنظار البشر العاديين، فلا يعثر عليها إلّا أهل الرياضة الروحية والسحر المبين(٢٢).

وهل من دليل أشد قطعاً من هذا الذي قدم على أن «إرم ذات العماد»، التي يتحدث عنها الطبري والثعالبي والزمخشري وغيرهم، ليس لها، إلّا في خيال رواة الخرافات والأساطير، أية علاقة بالوجود.

□ رابعاً: التاريخ الدارج بين الذاتية والجهل بطبائع العمران

وإذ يقدّم ابن خلدون هذه النماذج من المزلات والأخطاء والمغالط، التي يقع فيها المؤرخون، فتجعل تاريخهم أخباراً لا مبتدآت لها، ولا فائدة كبيرة ترجى منها لتغيير الواقع، إن لم تكن إحدى العوامل التي تسهم في جموده، فإنه لا يكتفي بمجرد إبرازها، بل يتجاوز ذلك إلى تفنيدها بالنقد الباطني، ويقدم الأدلة العقلية والواقعية على ذلك، ويبيّن عدم ثباتها أمام البراهين المنطقية، ثم ينتقل من هذا المستوى إلى مستوى البحث عن الأسباب والعلل والدوافع، التي وراء الكذب في الأخبار، مبيناً أن لكل نوع منه أسبابه وعوامله الخاصة، التي قد يكون من بينها عامل هو أهمها، يحدّد أنواع الكذب جميعاً، فلا تلعب العوامل الأخرى بجانبه إلّا دوراً ثانويًّا، على درجة محدودة من الفاعلية والتأثير. ذلك ما يبرزه ابن خلدون جليًّا حين يعرض أهم الأسباب المؤدية إلى الوقوع في الأخطاء التاريخية، والتي هي:

١ - «التشيعات للآراء والمذاهب: فإن النفس إذا كانت في حالة الاعتدال في قبول الخبر، أعطته حقه من التمحيص والنظر، حتى يتبيّن صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحله قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في الكذب ونقله»(٢٣).

إن مشايعة الآراء والمذاهب سبب ذاتي إرادي مقصود، لأن المؤرخ لا يتردد في الانحياز إلى رأي الفرقة التي يتحزب لها، رغم معرفته بأنه رأي خاطئ، إرضاء لها ودفاعاً عن مصلحتها المادية، وهو إذ يرتبط بهذه الفرقة عاطفيًّا ونفعيًّا، فإن نفسه تضعف عن تغليب رأي الخصم رغم معرفته بصحته، لما قد يؤدي ذلك من تصدع يمس تماسك الجماعة

---

(٢٢) انظر: المرجع نفسه.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٥٧.

وتلبد يحجب غايتها المادية.

وهكذا يشكل التحزّب عائقاً نفسيًّا عن التزام الحياد والموضوعية في تدوين الأخبار التاريخية وانتقادها، ويجعل من صاحبه ناقلاً متطرفاً، لا يبذل أدنى جهد في قبول ما يوافق مذهبه من الآراء ورفض مالاً يوافقه، يترصد ذلك ويصر مسبقاً على التحزب والانحياز. فإذا الأخبار التي ينقلها مؤدلجة، صريحة التحميل بالأفكار والآراء والأوهام والتصورات، التي ترضي المؤرخ وجماعته المذهبية، وتحافظ على علاقته بها فكريًّا ونفعيًّا، مدركاً أنه من المستحيل عليه تحقيق مصالحه الحيوية بمعزل عنها، مغلباً بسبب ذلك الكذب على الصدق والخطأ على الصواب.

٢- الثقة بالناقلين: وهي أحد الأسباب اللاقصدية الموقعة في الكذب، ذلك أن المؤرخ ليس هو الذي دسّ وزيّف، وتعمّد نقل الخبر، محملاً بالتشيع لرأي أو مذهب، أو متوخياً إرضاء صاحب مال أو سلطة، مقابل تقريب أو خدمة أو ثمن، بل إن المدلسين مؤرخون آخرون أو رواة، تم النقل عنهم دون تمحيص أو نظر، بسبب الثقة العمياء فيهم، وبسبب كونهم لم يشتهروا بين الناس بأخلاق النقصان، التي تجعل جامع الأخبار يشك في صحة أو صدق ما يصدر عنهم.

لذلك توجّب على المؤرخ أن يشك في كل ما يتلقاه من الرواة، مهما كانت نفسه مطمئنة لصدقهم، وحسن طويتهم، علماً بأنهم هم الآخرون قد يكونون ضحية لثقتهم. فتوخي الصدق والصواب فيما ينقله المؤرخ من أخبار، يقتضي إذن «ألَّا يقبل أية رواية كانت، قبل أن يتأكد من عدالة رواتها في القول وسلامتهم من الكذب»[٢٤]، وذلك بالتحقيق في شخصية الرواة المباشرين وغير المباشرين، إذ قد يكون رواة تلقوا، كما أسلفنا، أخباراً كاذبة ملبسة نقلوها عن قصد أو لا قصد، لمن يثق بهم من المؤرخين، لما تأكد لهم من عدم شكهم في أمانتهم. لذلك ليست أمانة الرواة الظاهرة وحدها كافية لاعتبار الخبر صادقاً، بل ينبغي للمؤرخ أن يتهم الأمانة الظاهرة حتى يقف على باطن الأمانة، ثم يتجاوز ذلك إلى النظر في الخبر والتحقيق في طبيعته وصحته، ومن يدري؟ فقد يكشف ذلك عن وجود رواة قصدوا الكذب في الأخبار، ولم يتفطّن الناقل عنهم، لسجية فيه، إلى معايب أخلاقهم، مع ما لديهم من القدرة على إيهام الناس بصدقهم واعتدالهم وأمانتهم.

٣- «الذهول عن المقاصد: فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه، فيقع في الكذب»[٢٥].

---

(٢٤) أبو خلدون ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٦٩.
(٢٥) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٥٨.

وواضح هنا أن أي مؤرخ لا يمكن أن يقصد عدم معرفة أو فهم واقعة يعاينها، أو خبر عن واقعة يسمعه، ولكن الذي يجعله يجانب الفهم أسباب كثيرة، منها ذهوله عمَّا ترمي إليه الواقعة أو يدل عليه الخبر. وهو حالة نفسية تنتاب الناس جميعاً، فلا يفلت منها أحد أبداً، ولا يدرك المؤرخ بسبب حالته أن هناك فهماً أو قصداً استتر عليه، أو أنه لم يلاحظ تمام الملاحظة، أو أنه توهم أموراً وهو يشاهد أو يسمع، أو أنه ظن نفسه سمع ما شاهده، أو شاهد ما سمعه. «إذا نقل وروى، يكون قد نقل وروى ما يخالف الواقع، مع أنه لم يتقصد الخروج عن جادة الصدق والأمانة في النقل على ما أداه إليه فهمه»(٢٦).

و لكن المؤرخ الذي يعي هذه الحالة النفسية وأمثالها، ويدرك تغيرها، ثم يستعيد أو يراجع ما نقله ساعة الذهول، وهو في حالة من الاعتدال النفسي والجودة في التركيز، والقدرة على إعادة بناء الوقائع والأخبار وفهمها، يمكنه التنبه إلى الغلط أو سوء الفهم، فيصححه بالمعارف والمناهج الممكنة، أو يسقطه إذا تعذر عليه ذلك. فإذا كان الذهول عن المقاصد ناجما عن قصور في الإدراك والفهم، نظرا لغياب العلمية والمنهجية اللازمة، فإن استدراك المؤرخ ما ينقصه من ذلك واكتماله لديه جدير بتصحيح الأخبار والوقائع المذهول عن قصدها، ومن ثم إدراكها على الحقيقة...

٤ـ توهم الصدق الذي تؤدي إليه الثقة بالناقلين: وهو أيضا من الأسباب غير المقصودة التي تؤثر سلبا في الأخبار التاريخية، وتوهمها صادقة وهي كاذبة، كثيرا ما يقع للرواة والمؤرخين، فيقعدهم عن النظر في الخبر والتثبت بالبراهين الواقعية من صحته. وهذا السبب رغم اتصاله بالناقلين، فإنه مختلف عن الثقة، لأنه لا يتعلق بالرواة بقدر تعلقه بالأخبار المروية، والمؤرخ الذي تلتبس لديه أمانة الرواة، بصفتها سمة أخلاقية، بصدق الأخبار المروية، بصفتها معلومات عن الوقائع الماضية، قد ينقلها كما أديت إليه، أو يمحصها قبل نقلها، إنما يتوهم الصحة فيما يحتمل الخطأ، لأن هؤلاء الرواة قد لا يكونون محصوا الأخبار المؤاداة إليهم، إما لأنهم اعتبروها صادقة، أو لأنهم التزموا نقلها كما هي، بصدق وأمانة، حتى وإن عملوا بأن هذه الأخبار ليست صادقة.

وقد يكون ابن خلدون فرّق بين توهم الصدق وبين الثقة بالناقلين، بصفتهما سببين في قبول الأخبار الكاذبة ونقلها، للإشارة «إلى الرواية الاعتيادية من جهة، والرواية المتواترة من جهة أخرى، (...)، فلا يبعد أن يكون قد أراد بذلك التنبيه إلى عدم جواز الثقة بالناقلين من جراء كثرتهم فقط، وإلى عدم جواز قبول الخبر من جراء كونه متواتراً فحسب»(٢٧).

---

(٢٦) أبو خلدون ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٦٩.

(٢٧) المرجع نفسه.

٥- «الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه»[٢٨].

وهو سبب غير مقصود، إذ لا مؤرخ يتوخى الحقيقة، يقبل لنفسه أن ينقل خبراً لا تربطه أية صلة بالواقع الذي أدَّى إليه. إنما يصور الخبر التاريخي الحوادث التي وقعت في المجتمع تصويراً يمكن معه، لمن يريد التثبت من صحته، أن يربط مضمون الخبر بالوقائع المشخصة بذاتها والتي لا تكون في غيره، فيتوجب على من يبتغي معرفة هذا الاجتماع، التوجّه إلى حقائقه واحدة واحدة، فينظر فيما يعرض لها، ويعمل على الربط بين كل حقيقة وعوارضها، حتى تصير لديه واضحة معروفة.

فإذا أخبر عنها بأمانة، ودون ذهول عن المقاصد، أمكن الناقل إذا أراد التأكد من صحة الخبر أن يطابقه على الواقع، أما إذا لبس الخبر على الناس لهذا الغرض أو ذاك، فإن الناقل يجد من الصعب تطبيقه على الواقع، ويجهل كيفية ذلك، لأن الخبر ذو مضمون كاذب مخالف للواقع. وقد يخص الدس والاصطناع الوقائع قبل الأخبار، لأن الوقائع ليست دائماً حقيقية، أي إنها ليست دائماً عارضة للمجتمع بذاته وبمقتضى طبعه، بل قد تكون مفتعلة لا علة لها متصلة بالطبيعة الاجتماعية. لهذا فإنها ملبسة وهمية لا تدخل فقط في عداد الوقائع التي ينبغي على المؤرخ ألا يعتد بها، بل أكثر من ذلك، فإنها مستحيلة الوقوع.

وقد يشاهد الممارس للعملية التاريخية وقائع من هذا النوع، فينخدع بها ويغفل عمَّا فيها من التلبيس، فإذا نقلها، فإنه يكون قد نقل واقعة غير حقيقية، فيأتي كذباً من حيث أراد أن يتوخى الصدق، ولم يجده نفعاً في ذلك شيئاً قصده السليم. ومثال ذلك النقود المزيفة، والمباني الأثرية والمعالم التاريخية المقلدة، والأعمال الفنية والأدبية والآثار الفكرية المنسوبة إلى غير أصحابها، أو إلى غير بيئتها الحقيقية، وهذه كلها قابلة للمشاهدة والوصف، مع أنها كاذبة مدلسة.

٦- «تقرّب الناس في الأكثر لأصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال، وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقته، فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه وثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل، ولا متنافسين في أهلها»[٢٩].

وهو من الأسباب القصدية المؤدية إلى الأخطاء التاريخية، ذلك أن الرواة والمؤرخين الذين يرغبهم حب المال والجاه في الأخلاق الفاضلة، يجدون في حب الأثرياء والوجهاء

(٢٨) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٥٨.
(٢٩) المرجع نفسه.

والحكام للثناء فرصة سانحة لتملقهم والنفاق معهم، وتلفيق الأخبار التي تعطي عنهم وعن أسلافهم صورة حسنة، وترويج ذلك بين الناس حتى تبدو هذه الأخبار صحيحة ليس فيها اختلاق، عسى أن يظفروا منهم بمكانة أو خدمة أو ثروة أو جاه. فإذا غفل المؤرخ عن هذه المسألة عند نقله الأخبار الخاصة بأصحاب الجاه والمسؤولية والنفوذ، دون تمحيص، فإنه سوف ينقل ملقاً ونفاقاً وتكون أخباره مخالفة للواقع.

٧- «الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبيعة الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك، في تمحيص الخبر، على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض»(٣٠).

إن هذا السبب، الذي هو الجهل بطبائع العمران، والذي ليس سبباً قصديًّا، هو أهم العوامل المحددة للأخطاء التاريخية، ويجعل الأخبار الواردة في كتب المؤرخين في الغالب عديمة الفائدة، لأنها أخبار لا مبتدآت لها، تمنح التاريخ ظاهره دون باطنه، كما حدّد ذلك ابن خلدون. ولم يكن للمؤرخين أن يظلوا جاهلين بحقيقة المجتمع، وما يعرض له من الأحوال، لو أنهم تجاوزوا مناهج العلوم النقلية إلى مناهج أكثر عقلانية، وميّزوا بين الإخبار عن الأحاديث الدينية والإخبار عن الوقائع التاريخية، فتوسلوا بقاعدتي التمحيص والتعليل، حتى لا يثبتوا من الأخبار إلَّا ما ارتبط موضوعيًّا بالعمران، واجتهدوا في معرفة الكيفيات التي حدّثت بها الوقائع، ليتميزوا ما هو جوهري من عوارض المجتمع مما هو عارض، وليخرجوا من دائرة الوقائع الاجتماعية أموراً لا تربطها بها أية صلة.

إن استجلاء الأخطاء التاريخية، سواء أكانت أسبابها قصدية أو لا قصدية، مسألة نقدية غاية في الأهمية، أوصلت ابن خلدون إلى معرفة أن أسلافه من المؤرخين لم يدركوا أهمية التفرقة بين المتغيرات التابعة، متمثلة في الأخبار المتواترة، وبين التغيرات المستقلة، متمثلة في الأحوال التي تعرض فعلاً للمجتمع وبصورة جوهرية، حتى يتبيّن لهم أن أخبارهم، التي أولوها القدر الأكبر من الاهتمام، لم يكن لها أن توجد إلَّا بوجود المجتمع وعلاقاته المعقدة، التي تفرز ظواهر موضوعية إلزامية، عواملها من ذات المجتمع وبموجب طبيعته، وأن هذه الظواهر، التي أسقطها المؤرخون من دائرة اهتماماتهم، لا يمكن أن توجدها أخبارهم، ولا يمكن لإرادتهم أن تمنعها من الوجود، وهي قائمة كما هي، مهما تجاهلتها منهم الأخبار. فإذا كان هناك شيء يستحق الاهتمام الأكبر، قبل الخبر التاريخي، فإنه العمران البشري، الذي يوجد الخبر التاريخي به، ويتغير بتغيره.

(٣٠) المرجع نفسه.

◻ خـاتـمـة

إن اعتبار المطابقة في الإخبار عن الوقائع، أي مطابقة الخبر التاريخي للوقائع الاجتماعية التي يتناولها بالدراسة والوصف والتحليل، وتمييز الوقائع الممكن حدوثها في الاجتماع الإنساني من الوقائع المستحيلة، والتفرقة بين الأحوال التي تلحق المجتمع لذاته وبمقتضى طبعه، من تلك التي تحدث فيه بصورة عارضة أو مؤقتة، أو لا تحدث إطلاقاً، واتخاذ ذلك قانوناً برهانيًّا أو معياراً، لتحري الصدق والصواب عند تدوين الأخبار، كلها أمور جديدة على عصر ابن خلدون. وهي من الابتكار ما إنها فاجأت صاحبها ذاته، لأنه وجد نفسه يتجاوز بها تصحيح الأخبار إلى الوقوف على علم قائم بذاته، مختلف في موضوعه ومسائله ومنهجه وغايته، ليس فقط عن علم التاريخ كما أراده ابن خلدون، بل حتى عن علمي الخطابة والسياسة. إنه «علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي ما يلحقه من العوارض لذاته واحدة بعد الأخرى»[٣١]، وذو مناهج وهي ملاحظة العوارض كما هي، وربطها بالإطار الاجتماعي الذي تحدث فيه، ووصفها وتحليلها، وإثبات الارتباط بين العوارض وموضوعها، بكافة البراهين العقلية والتجريبية، ومقارنتها بشبيهاتها لتأكيد هذا الارتباط، حتى ينتهي الأمر بدارسها إلى فهمها على الحقيقة.

ولم يكن ابن خلدون يتوقع أنه سوف يقف على هذا الابتكار، إذ إن مجمل اهتمامه كان متوجّهاً إلى صياغة معيار نقدي، يتفادى به هو ومن يأتي بعده من المؤرخين، الأخطاء التي وقع فيها أسلافهم. ولكنه البحث المتواصل، والغوص في المسائل العلمية العويصة، الذي غالباً ما ينتهي بأصحابه إلى إبداع الفنون والعلوم والصنائع، ويزود المعارف القديمة بمعارف مستحدثة، كما تزودت العلوم العقلية الإسلامية بهذا العلم المستحدث الصنعة المستنبط النشأة، الغريب النزعة، الغزير الفائدة، والذي هو «علم العمران والاجتماع الإنساني»، أو «علم الاجتماع» بكل ما يدل عليه، من سعة معرفية ودقة منهجية، هذا المفهوم الخلدوني باختصار.

---

(٣١) المرجع نفسه، ص ٦٢.

إشكاليـة التراث والمنهج

عند محمد عابد الجابري

د. جميل حمداوي*

□ توطئـــــة

يُعدّ التراث من أهم المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما يزال النقاش حول التراث مستمراً إلى يومنا هذا، من خلال طرح مفاهيمه ومصطلحاته الإجرائية، ورصد قضاياه الفكرية والمنهجية، وإبراز إشكالياته العويصة رؤيةً وموضوعاً ومنهجاً. ويتمظهر ذلك بشكل واضح في مختلف حقول العلوم الإنسانية و مجالات المعرفة الأدبية والفنية والفكرية؛ نظراً لأهمية التراث العربي الإسلامي في بناء الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة معرفيًّا وفكريًّا وتصوريًّا، ومدى دوره الكبير في الحفاظ على الهوية والذات والكينونة الوجودية، وكذلك نظراً لبعده الاستراتيجي في تحديد الانطلاقة الصحيحة من أجل تحقيق المشروع المستقبلي، وذلك بتشييد حداثة عقلانية متنورة، عبر ترسيخ ثقافة عربية أصيلة ومعاصرة. وبالتالي، فلن يتحقق ذلك إلّا بالعودة إلى التراث العربي الإسلامي لغربلته من جديد، ونقد مواقفه فهماً وتفسيراً، بغية

* كاتب وباحث من المغرب.

استكشاف المواقف الأيديولوجية الإيجابية لمواجهة الاستعمار من جهة، ومحاربة التخلّف من جهة ثانية، وتقويض النزعة المركزية الأوروبية من جهة ثالثة.

هذا، ويمكن الحديث عن قراءات متعددة للتراث العربي الإسلامي، منها: القراءة التراثية التقليدية كما عند العلماء السلفيين، وهم خريجو الجوامع الإسلامية (الأزهر - جامع القرويين - الزيتونة)، والقراءة الاستشراقية التي نجدها عند المستشرقين الغربيين من ناحية، والمفكرين العرب التابعين لهم توجهاً ورؤيةً ومنهجاً من ناحية أخرى، والقراءة التاريخانية كما عند المفكر المغربي عبدالله العروي، والقراءة السيميائية كما عند محمد مفتاح وعبد الفتاح كليطو...، والقراءة التفكيكية كما عند عبدالله الغذامي وعبدالكبير الخطيبي...، والقراءة التأويلية كما عند نصر أبو زيد ومصطفى ناصف...، والقراءة البنيوية التكوينية كما عند محمد عابد الجابري وإدريس بلمليح -مثلاً-.

وعلى الرغم من تعدّد القراءات والمقاربات المنهجية في التعامل مع التراث العربي الإسلامي، فإنها قراءات نسبية، تحمل في طياتها نقطاً إيجابية من ناحية، ونقطاً سلبية من ناحية أخرى، وتحوي أيضاً في منظومتها الفكرية والنظرية والتطبيقية أبعاداً أيديولوجية مختلفة، ومقاصد مرجعية متباينة. وبعد ذلك، تصل هذه القراءات أو المنهجيات بشكل من الأشكال إلى حقائق احتمالية ونتائج نسبية، تختلف من قارئ إلى آخر. إذن، ما التراث لغةً واصطلاحاً؟ وما بدايات التفكير في التراث؟ وما نظرياته تصوراً ورؤيةً ومنهجاً؟ وما منهجية محمد عابد الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي؟ وما خصوصيات هذه القراءة ومميزاتها المعرفية والمنهجية؟ تلكم هي الأسئلة التي سوف نحاول رصدها في ورقتنا هاته.

□ مفهـــوم التـــراث لغـــة واصطلاحا

من يتأمل الدلالة المعجمية لكلمة التراث، فسيجدها بطبيعة الحال مشتقة من فعل ورث، ومرتبطة دلاليًّا بالإرث والميراث والتركة والحسب، وما يتركه الرجل الميت، ويخلّفه لأولاده. وفي هذا الإطار، يقول ابن منظور في كتابه «لسان العرب»: «ورث: الوارث: صفة من صفات الله عز وجل، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق، ويبقى بعد فنائهم، والله عز وجل يرث الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين. أي: يبقى بعد فناء الكل، ويفنى من سواه، فيرجع ما كان ملك العباد إليه وحده لا شريك له. ورثه ماله ومجده، وورثه عنه ورثاً ورِثةً ووراثةً وإراثةً. ورث فلان أباه يرثه وراثةً ومِيراثاً ومَيراثاً. وأورث الرجل ولده مالاً إيراثاً حسناً. ويقال: ورثت فلاناً مالاً أرثه ورثاً وورثاً إذا مات مورثك، فصار ميراثه لك. وقال الله تعالى إخباراً عن زكريا ودعائه إياه: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ

آَلِ يَعْقُوبَ﴾. أي: يبقى بعدي فيصير له ميراثي. والورث والإرث والتراث والميراث: ما ورث؛ وقيل: الورث والميراث في المال؛ والإرث في الحسب. وورّث في ماله: أدخل فيه من ليس من أهل الوراثة. وتوارثناه: ورثه بعضنا بعضاً قدماً. ويقال: ورثت فلاناً من فلان أي جعلت ميراثه له. وأورث الميت وارثه ماله. أي: تركه له. التراث: ما يخلفه الرجل لورثته، والتاء بدل من الواو. والإرث أصله من الميراث، إنما هو ورث، فقلبت الواو ألفاً مكسورة لكسرة الواو. أورثه الشيء: أعقبه إياه. وبنو ورثة: ينسبون إلى أمهم. وورثان: موضع»(١).

وهكذا، نستنتج أن كلمة التراث من مشتقات ورث، وأنها لم ترد بالمفهوم الثقافي والحضاري الذي التصقت به دلاليًّا كلمة التراث كما في عصرنا الحديث والمعاصر، بل وردت الكلمة بمفهومين: أحدهما مادي يتعلّق بالتركة المالية، وماله علاقة بالأصول والمنقولات، والثاني معنوي يرتبط بالحسب والنسب. بيد أننا نفهم أن علماءنا المحدثين وظّفوا التراث بمفهوم آخر، وهو: أن التراث كل ما خلّفه الأجداد للأحفاد على صعيد الآداب والمعارف والفنون والعلوم، أو هو بمثابة الذاكرة الثقافية والحضارية والروحية والدينية التي تبقى للأبناء والأحفاد من أجدادهم وآبائهم. ويعني هذا أن الدلالة الحديثة للتراث بمثابة توظيف مجازي للدلالة المعجمية القديمة.

ويرى الدكتور محمد عابد الجابري أن العرب القدماء لم يوظّفوا كلمة التراث بحمولته المعجمية الحديثة، ولم تستعمل هذه الدلالة إلّا مع الفكر العربي الحديث والمعاصر: «أما في الفقه الإسلامي حيث عُني الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرّره القرآن في باب الفرائض، فإن الكلمة الشائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة «ميراث»، (بالإضافة طبعاً إلى: ورث، يرث، ورّث، توريث، الورثة... إلخ). أما لفظ التراث فلا نكاد نعثر له على أثر في خطابهم... وأما في الحقول المعرفية العربية الإسلامية الأخرى، مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة، فلا تحظى فيها كلمة تراث بأي وضع خاص، بل إننا لا نكاد نعثر لها على ذكر.

هذا، ويمكن أن نلاحظ، بالإضافة إلى ما تقدّم، أنه لا كلمة «تراث»، ولا كلمة ميراث، ولا أي من المشتقات من مادة (و. ر. ث)، قد استعمل قديماً في معنى الموروث الثقافي والفكري -حسب ما نعلم-، وهو المعنى الذي يعطى لكلمة «تراث» في خطابنا المعاصر. إن الموضوع الذي تحيل إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائماً: المال، وبدرجة أقل: الحسب.

(١) ابن منظور: لسان اللسان ، تهذيب لسان العرب، هذبه بعناية: المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، تحت إشراف الأستاذ عبد أحمد علي مهنا، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٣م، ص: ٧٢٨ - ٧٢٩.

أما شؤون الفكر والثقافة، فقد كانت غائبة تماماً عن المجال التداولي، أو الحقل الدلالي، لكلمة تراث ومرادفاتها. فعندما يتحدّث الكندي -مثلاً- في مقدمة رسالته المعروفة بـ«كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، عن فضل القدماء، وواجب الشكر لهم، وضرورة الأخذ عنهم -في مجال العالم والفلسفة- لا يستعمل العبارة الشائعة لدينا اليوم، عبارة عن «تراث الأقدمين»، بل يستعمل تعابير أخرى مثل: «ما أفادونا من ثمار فكرهم»، وبالمثل نجد ابن رشد في كتابه: «فصل المقال» يستعمل في المعنى نفسه عبارات تخلو تماماً من كلمة «تراث» أو ما يرادفها. يقول مثلا: «فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك»[٢].

وحتى لو تصفحنا قواميس اللغات الأجنبية للبحث عن كلمة التراث (Le patrimoine/ l’héritage)، فلن نجد دلالة هذه الكلمة بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والمعرفي، بل نجد الدلالات نفسها التي وجدناها في المعاجم العربية، كالتركة والإرث والحسب، معتمدة في القواميس الفرنسية والإنجليزية. ويقول محمد عابد الجابري عن هاتين الكلمتين الأجنبيتين بأن معناهما: «لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة، والذي يحيل أساساً على تركة الهالك إلى أبنائه. نعم، لقد استعملت كلمة l’héritage بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبكيفية عامة «التراث الروحي». ولكن، حتى في هذه الحالة، يظل معنى الكلمة فقيراً جدًّا بالقياس إلى المعنى الذي تحمله كلمة تراث في الخطاب العربي المعاصر. إن الشحنة الوجدانية والمضمون الأيديولوجي المرافقين لمفهوم التراث كما نتداوله اليوم، تخلو منهما تماماً مقابلات هذه الكلمة في اللغات الأجنبية المعاصرة التي نتعامل معها»[٣].

ولكن هناك كلمات أجنبية يمكن أن تتضمَّن دلالة التراث بالمفهوم المعاصر، ككلمة الثقافة Culture، وكلمة المعرفي أو الإبيستمي Epistimé.

وإذا كان التراث بمعنى الذاكرة الشعورية واللاشعورية التي يخزنها الإنسان العربي المعاصر، فيمكن أن يكون أيضاً بمعنى المعرفة الخلفية التي توجه مسار المثقف ذهنيًّا وثقافيًّا وحضاريًّا ومعرفيًّا ودينيًّا وفنيًّا وجماليًّا لمعرفة الحاضر، والاستهداء به للتكيف مع الواقع والآخر. وقد نعرف التراث تعريفاً عامًّا وجامعاً، فنقول: بأنه كل ما تركه الأجداد والآباء من معارف، وآداب، وعلوم، وتقنيات، وفنون، وتجارب دينية وروحية، وممارسات سياسية وقانونية، ودستورية وتنظيمية.

(٢) د. محمد عابد الجابري: (التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦، ص: ٧٢-٧٣.
(٣) د. محمد عابد الجابري: (التراث ومشكل المنهج)، ص: ٧٣-٧٤.

وإذا كان عابد الجابري يعرف التراث بأنه هو: «الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني»[٤]، فإن أحمد العلوي يعرف التراث بأنه: «القرآن وكلام محمد ﷺ لا غير»[٥].

هذا، ومن المعلوم أن مصطلح التراث في ثقافتنا العربية الحديثة والمعاصرة مصطلح عام وغامض وفضفاض ومطاط، ومن الصعب الإحاطة به، وتطويقه بشكل دقيق؛ نظراً لتعدّد دلالاته، وتشعّب معانيه ومفاهيمه، واختلافها من مفكر إلى آخر، ومن مبدع إلى آخر. والسبب في ذلك التباين اختلاف المرجعيات الفكرية والذهنية، وتنوّع المشارب الثقافية، وتعدّد المقاربات المرجعية، وتناقض المنظورات الأيديولوجية. ولكن ما يمكن قوله: إن مصطلح التراث لم يطرح في ساحة النقاش الفكري والإبداعي إلّا مع صدمة الحداثة، وتغلغل الاستعمار في العالم العربي الإسلامي، وتزايد منطق الاستغلال، وبروز ظاهرة الاستلاب والتغريب، وتفاقم المسخ الثقافي، بله عن ارتباطه بمناقشات المفكرين لجدلية الأصالة والمعاصرة، وظهور إشكالية الأنا والآخر، وطرح مفهوم الهوية والخصوصية الحضارية والثقافية.

ويعني هذا أن مصطلح التراث لم يوظّف إلّا في الخطاب الفكري المعاصر. وهنا، يرى الدكتور سعيد بنسعيد أن التراث: «يستعمل في خطابنا المعاصر استعمالاً نهضويًّا، ويربط النهضة بالغربة في وعي الذات، وخاصة باعتباره نوعاً من ميكانيزمات الدفاع عن الذات، فإن التراث بالنسبة للنهضة ولفكر النهضة، وحتى الآن، يلعب دوراً إيجابيًّا...»[٦].

وعليه، فالتراث في مفهومه البسيط والعادي هو الذاكرة الإنسانية بكل تجلياتها المعرفية، والتقنية، والعلمية، والثقافية، والأدبية، والفنية، والجمالية، سواء أكانت عبارة عن ثقافة شعبية، أم ثقافة عالمة، أم ثقافة رسمية.

□ بدايات التفكير في التراث، وأهم نظرياته

من المعلوم أن الإنسان، ولا سيما العربي منه، لا يمكن أن يعيش دون تراثه وذاكرته وثقافته وفنونه وحضارته، وإلّا أحس بالاغتراب الذاتي والمكاني، واستشعر النقص والانفصام والعزلة، واسترخص نفسه ازدراءً واحتقاراً. ويعلم الكل أن الإنسان المسلم قد

---

(٤) د. محمد عابد الجابري: (التراث ومشكل المنهج)، ص: ٧٤.

(٥) أحمد العلوي: (مناقشة مقال عابد الجابري حول التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص: ٩٧.

(٦) سعيد بنسعيد: (مناقشة مقال عابد الجابري حول التراث ومشكل المنهج)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص: ٨٩.

عرف تراثاً زاخراً بالمنجزات الهائلة في شتى الميادين والمجالات، وصار يضرب به المثل في التقوى والعطاء والعلم والإنجاز والاختراع والابتكار. والسبب في هذا الازدهار الثقافي هو التمسك بالشرع الرباني قرآناً وسنة، واهتداء بطريقة الأسلاف إلى غاية العصور الوسطى، وبالضبط إبان فترة الدولة العباسية. بيد أن المسلمين سرعان ما تقهقروا وانحطوا؛ بسبب انشغالهم بهموم الدنيا، وترك الآخرة، فانهزموا هزيمة نكراء أمام المغول، فتضعضعوا انكساراً وتخلّفاً، ولا سيما مع استبداد الدولة العثمانية غطرسة وقهراً وعسفاً. ولم يستيقظوا من سباتهم إلّا مع دوي مدافع الغرب، ليجدوا أنفسهم منبهرين بتقنيات الحداثة الغربية. فبدأ المفكرون والعلماء والمصلحون والمبدعون يطرحون سؤالاً مهمًّا وجوهريًّا، قد أسال الكثير من الحبر إلى يومنا هذا: لماذا تقدّم الغرب، وتأخّر المسلمون؟ وللإجابة عن هذا السؤال، طرحت إجابات عديدة من خلال رؤى مختلفة ومتباينة، ومنظورات ومناهج متعددة ومتنوعة. هذا، وقد ترتّب عن هذا السؤال أن طرحت للنقاش إشكالية الهوية والتبعية، وإشكالية الأصالة والمعاصرة، وجدلية الأنا والآخر، وإشكالية التقدّم والتخلّف... بل طرحت في المجال السياسي والاقتصادي: إشكالية التفاوت بين دول الشمال ودول الجنوب، وتبعية دول المحيط لدول المركز.

علاوة على ذلك، فقد خصّص الفكر العربي المعاصر منذ القرن التاسع عشر الميلادي وبدايات القرن العشرين، ولا سيما الفلسفي منه، جل نقاشه للإجابة عن هذه الإشكاليات العويصة، لتبيان الطرائق التي سيتعامل بها مع الغرب من جهة، ومع الموروث العربي الإسلامي والعالمي والإنساني من جهة أخرى. ولقد امتد هذا النقاش أيضاً إلى الإبداع الأدبي والفني.

وعلى أي حال، فهناك ثلاث نظريات عامة حول التراث: نظرية تقديسية للتراث، وتسمى أيضاً بالرؤية السلفية القائمة على إحياء الماضي، وبعثه من جديد تمجيداً وتنويهاً وإشادةً. ونظرة تغريبية ليبرالية مغالية ترفض الرجوع إلى التراث، كما يتضح ذلك جليًّا عند سلامة موسى الذي قال: «إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم، و ننتصر على المستغلين ونخضعهم، ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء»(٧). وهناك نظرية توفيقية تجمع بين إيجابيات العودة إلى الماضي وإيجابيات الانفتاح على الغرب. ويمثل هذا الموقف أغلب المثقفين العرب الأكاديميين المعاصرين.

---

(٧) انظر: محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار الطليعة ، بيروت، لبنان، مايو ١٩٨٢م،ص: ٣٧.

□ مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر

ثمة عدة رؤى ومنظورات متفاوتة ومختلفة ومتباينة حول مفهوم التراث، وثمة أيضاً تصنيفات عديدة استعرضها المثقفون العرب أثناء تعاملهم مع التراث. وقد برز الكثير من الباحثين والدارسين الذين يهتمون بالتراث، مثل: حسين مروة، والطيب التزيني، وعبدالله العروي، ومحمد عابد الجابري، وعبد الكبير الخطيبي، وغالي شكري، وزكي نجيب محمود، وأدونيس، ويوسف الخال، وحسن حنفي، ومحمد عمارة...

وهكذا، يرى عبدالله العروي صاحب التوجه التاريخاني -مثلاً- أن ثمة نوعين من المثقفين: مثقف سلفي ينظر نظرة تقليدية إلى التراث، ومثقف انتقائي يختار من التراث ما يعجبه، ويخدم رؤيته. لكن هذين الاتجاهين يغفل الجانب التاريخاني للتطور الحضاري والفكري، سواء أكان ذلك في الغرب أم عند العرب. فلا بد -إذن- من تبني المقاربة التاريخانية لعقلنة موروثنا الثقافي والحضاري، وتحقيق التقدّم الهادف والبناء. وفي هذا السياق، يقول عبدالله العروي: «الغالبية العظمى منهم بحسب المنطق التقليدي السلفي، والباقي بحسب منطق انتقائي، إلّا أن الاتجاهين، يعملان على إلغاء البعد التاريخي، ولكن إذا محا المثقف التاريخ من فكره، فهل يمحوه من الحقيقة الواقعة؟ بكل تأكيد لا. إن التاريخ من حيث هو بنية ماضية - حاضرة يشكّل الشرط الحالي للعرب، تماماً بمقدار ما يشكل شرط خصومهم، وذلك أن الفكر اللاتاريخي لا يؤول إلّا إلى نتيجة واحدة: عدم رؤية الواقع. وإذا ترجمنا هذا بعبارات سياسية، قلنا: إنه يوطد -في جميع المستويات- التبعية»(٨).

ومن زاوية أخرى، يرى الباحث المصري الدكتور حسن حنفي أنه من الضروري العودة إلى الماضي لفهمه جيداً، واستيعابه بشكل متأنٍ وواع، وقراءته قراءة سياقية وظيفية، وذلك لفهم حاضرنا المعاصر، وتنويره بطريقة إيجابية بناءة وهادفة، قصد تحقيق أصالتنا من أجل السير به نحو التقدّم والازدهار. وفي هذا النطاق، يقول الدكتور حسن حنفي: «الحديث عن القديم يمكن من رؤية العصر فيه، وكلما أوغل الباحث في القديم، وفك رموزه، وحل طلاسمه، أمكن رؤية العصر، والقضاء على المعوقات في القديم إلى الأبد، وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة، ولما كان التراث يشير إلى الماضي، والتجديد يشير إلى الحاضر، فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان، وربط الماضي بالحاضر، وإيجاد وحدة التاريخ»(٩).

---

(٨) د. عبدالله العروي: أزمة المثقفين العرب، تقليدية... أم تاريخية، ترجمة د. دوقان قرطوط، ص: ١٥٨١.

(٩) د. حسن حنفي: التراث والتجديد، موقف من التراث القديم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص: ١٧.

ويرى حسن حنفي أيضاً أنه من الصعب الفصل بين ثنائية الأصالة والمعاصرة أثناء حديثنا عن التراث، فبينهما اتصال بنيوي عضوي، وجدلية مترابطة حاسمة: «إنما تعني الأصالة والمعاصرة وحدة باطنية عضوية بينهما، بحيث تتحقق وحدة شخصية في حياة الفرد والمجتمعات»[١٠].

ويذهب الدكتور عباس الجراري، ضمن منظوره التاريخي الجدلي، إلى القول بجدلية الماضي والحاضر والمستقبل، وترابط هذه الأزمنة في بوتقة واحدة لفهم ذواتنا، وفهم حقيقة الآخر، وفهم الطريقة التي نتعامل بها مع التراث: «إن الارتباط وثيق بين الماضي والحاضر والمستقبل في علاقة جدلية حتمية، تجعل الماضي منعكساً على الحاضر، ومؤثراً في المستقبل، وتجعل بذلك حركة التاريخ حركة كلية لا تتجزأ...»[١١].

أما الباحث علي زيعور، فينظر إلى توظيف التراث نظرة سيكولوجية، وذلك باعتباره مؤشراً حقيقيًّا للدفء الذاتي، ومنبعاً للاستقرار والتوازن النفسي، ووسيلةً لتحقيق الشعور بالانتماء الحضاري والثقافي، وتوفير الراحة النفسية أثناء التعامل مع الآخر، فيقول علي زيعور بأن: «التشكيك بقيمة الموروث الحضاري عملية تزعزع الثقة بالنفس وبالنص؛ لأنها تخل بالتوازن بين الأنا وحقلها الحضاري الذي يعطي الإنسان عمقاً، وقيمةً، وشعوراً بالانتماء. ومن ثمة، بالأمن والاطمئنان. أي: بالقدرة على الاستمرار والتكيف»[١٢].

زد على ذلك، يرى أدونيس في معظم كتاباته، ولا سيما في كتابه: «الثابت والمتحول»، أن التعامل الحقيقي مع التراث العربي الإسلامي ينبغي أن يقوم على خلخلة هذا التراث، وغربلته غربلة جيدة في ضوء مناهج حديثة ومعاصرة، عن طريق قراءة واعية ومتعمقة، قائمة على التفكيك والتركيب، والبحث عن نقط التحول والتغير والمغامرة الحداثية في هذا الموروث الإنساني، مع إبعاد كل ما يمت بصلة إلى الدين والمقدس والثابت القيمي والأخلاقي. ويعني هذا أن أدونيس يدعو إلى قراءة للتراث، قائمة على التثوير والتغيير والتطوير. وإن كانت هذه القراءة الحداثية غير موضوعية إلى حد ما، لكونها خاضعة لمشرح التغريب والاستلاب والهدم؛ وتنطلق من مرجعية تفكيكية أجنبية، لا تعترف بالدين والقيم والأخلاق والأعراف[١٣].

---

(١٠) انظر: تصور الباحث في مجلة: المستقبل العربي، لبنان، العدد: ٢٩يوليو ١٩٨١، السنة الرابعة، ص: ١٣٣.

(١١) عباس الجراري: الثقافة في معترك التغيير، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص: ٥٦-٥٧.

(١٢) د. علي زيعور: التحليل النفسي للذات العربية وأنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة/ بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ، ص: ١١٥.

(١٣) انظر: أدونيس: الثابت والمتحول، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة التاسعة ٢٠٠٦م.

□ طرائــق التعامــل مع التراث

توجد ثلاث طرائق رئيسة في التعامل مع التراث العربي الإسلامي. وبالتالي، تتخذ هذه الطرائق –حسب محمد عابد الجابري– ثلاث صور منهجية، وهي: الطريقة التقليدية، والطريقة الاستشراقوية، والطريقة الماركسية. فالصورة الأولى هي صورة الطريقة التقليدية التي ترتكز على التعامل التراثي التقليدي مع التراث، كما يظهر ذلك جليًّا عند العلماء المتخرجين من المعاهد الأصيلة، كجامع القرويين بالمغرب، والأزهر بمصر، والزيتونة بتونس. ويتسم هذا التعامل مع ذلك التراث بالرؤية السلفية الماضوية، وغياب الروح النقدية العلمية، وفقدان النظرة التاريخية. ويعني هذا –حسب الجابري– «أن الصورة العامة التي نجدها عند هؤلاء عن المعرفة بالتراث، بمختلف فروعه الدينية واللغوية والأدبية، تقوم على منهج يعتمد ما سبق أن أسميناه بالفهم التراثي للتراث. الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيها عن آرائهم الخاصة أو التي يرون من خلالها أقوال من سبقوهم. والطابع العام الذي يميز هذا النوع من المنهج هو الاستنساخ والانخراط في آفتين اثنتين: غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية. وطبيعي، والحالة هذه، أن يكون إنتاج هؤلاء هو «التراث يكرر نفسه»، وفي الغالب بصورة مجزأة ورديئة. ولا نحتاج إلى الوقوف هنا طويلاً مع هذه الصورة التقليدية من المعرفة بالتراث فهي معروفة جدًّا»(١٤).

ويعني هذا أن الصورة التقليدية تتسم بالطابع الديني الماضوي، وغياب النزعة النقدية الموضوعية، والارتكان إلى التعامل اللاتاريخي مع التراث العربي الإسلامي.

أما الصورة الثانية من صور قراءة التراث العربي الإسلامي، فهي الصورة الاستشراقوية، كما يظهر ذلك جليًّا لدى المستشرقين أو المستعربين الغربيين من جهة، أو الدارسين العرب التابعين لهم من جهة أخرى، فتمتاز هذه الصورة بتكريس النزعة الاستعمارية، ومعاداة العقلية السامية، والغضّ من قيمتها على المستوى المعرفي والعلمي، وترجيح كفة العقلية الآرية، ويتمظهر هذا واضحاً في عدم اعتراف بعض المستشرقين بالفلسفة الإسلامية، والانتقاص من علم الكلام والتصوف الإسلامي؛ لأن العقلية السامية غير قادرة على التجريد، والتركيب، وبناء الأنساق الفلسفية الكبرى وجوداً ومعرفةً وأخلاقاً، كما يذهب إلى ذلك المستشرق الألماني رينان. ومن جهة أخرى، تمسّك المستشرقون الغربيون منذ القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بالدفاع عن المركزية الأوروبية، باعتبارها نموذجاً للمعرفة والعلم والحقيقة، وقد انطلق هؤلاء الدارسون من مناهج فيلولوجية أو تاريخية أو ذاتية. ويعني هذا أن المستشرق صاحب المنهج التاريخي:

(١٤) د. محمد عابد الجابري، نفسه، ص: ٧٧.

«يفكر شموليًّا في الفلسفة الإسلامية لا بوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام، هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتداداً منحرفاً أو مشوهاً للفلسفة اليونانية. وبالمثل، يفكر في النحو العربي ومدارسه، يوجهه هاجس ربطها بمدارس النحو اليونانية في الإسكندرية أو برغام وبيان تأثرها بالمنطق الأرسطي، كما لايتردد في ربط الفقه الإسلامي، نوعاً من الربط، بالقانون الروماني وما خلفه في المنطقة العربية من آثار وأعراف»(١٥).

كما تعكس دراسات الباحثين العرب ذات الطابع الاستشراقي والاستغرابي مدى التبعية الثقافية والفكرية للغرب. ومن ثم، تعتمد هذه الصورة على الفهم الخارجي لمفهوم التراث. وفي هذا الصدد، يقول محمد عابد الجابري: «فالصورة العصرية الاستشراقوية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي، سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين أو ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، صورة تابعة. إنها تعكس مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية»(١٦).

أما المستشرق الفيلولوجي الغربي، فيبحث عن جذور جينيالوجية (البحث عن الأصول) للثقافة العربية الإسلامية، فيعيدها إلى مصادر يونانية أو هندوأوروبية. ويعني هذا أن: «المستشرق المُغرم بالتحليل الفيلولوجي، فهو عندما يتجه إلى الثقافة العربية الإسلامية، بنظرته التجزيئية، لا يعمل على رد فروعها وعناصرها إلى جذور وأصول تقع داخلها، أو على الأقل مقروءة بتوجيه من همومها الخاصة، بل هو يجتهد كل الاجتهاد في رد تلك الفروع والعناصر إلى أصول يونانية، أو عندما تعوزه الحجة إلى أصول هندوأوروبية، الشيء الذي يعني المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في العملية نفسها، عملية خدمة «النهر الخالد»، نهر الفكر الأوروبي الذي نبع أول مرة من بلاد اليونان»(١٧).

أما المستشرق الذي يستخدم المنهج الذاتوي في دراساته وأبحاثه، فيميل إلى شخصيات معينة، فيتعاطف معها دفاعاً ومناصرةً ومآزرة، من دون أن يُدلي في ذلك بحجج موضوعية، ترجح وجهة نظره الصائبة، وتقنعنا بأطروحته الفكرية أو تصوراته الحجاجية. وفي هذا السياق، يقول محمد عابد الجابري: «أما المستشرق صاحب المنهج الذاتوي فإنه، على الرغم من تعاطفه مع بعض الشخصيات الإسلامية، كتعاطف ماسينيون مع الحلّاج، أو هنري كوربان مع السهروردي، فإنه يبقى مع ذلك موجهاً من داخل إطاره المرجعي الأصلي، إطار المركزية الأوروبية، مشدوداً إليه، غير قادر ولا راغب في الخروج عنه، أو

(١٥) محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٨٠.

(١٦) عابد الجابري: نفسه، ص: ٨١.

(١٧) عابد الجابري: نفسه، ص: ٨٠ – ٨١.

القطيعة معه. إنه يتمرّد على حاضره الأوروبي، يتمسّك بماضيه، فيعيشه رومانسيًّا عبر تجربة هذه الشخصية أو تلك من الشخصيات الروحانية في الثقافة العربية الإسلامية. وقد يذهب إلى أبعد من هذا فيطالب، من خلال تلك التجربة، استعادة روحانية الغرب مما لدى الشرق»(١٨).

ويعني هذا أن المستشرق الغربي حينما يطبق المنهج الذاتوي في تعامله مع التراث العربي الإسلامي، فإنه ينطلق في ذلك من رؤية رومانسية قائمة على الانبهار بسحر الشرق، والاندهاش بعجائبه الخارقة، كما تتعشعش في مخيلته الإثنوغرافية أو الفانطاستيكية.

أما الصورة الثالثة من صور التعامل مع التراث العربي الإسلامي، فهي الصورة الماركسية التي تعتمد على المادية التاريخية في تعاملها مع التراث، وهي صورة أيديولوجية لمفهوم التراث، وتشتغل بدورها ضمن الرؤية المركزية الأوروبية، ويمثل هذه النظرة على سبيل التمثيل: حسين مروة، والطيب التزيني، ومحمود إسماعيل عبد الرزاق -مثلاً-.... وتمتاز هذه الصورة الماركسية عن الصورة الاستشراقوية: «بكونها تعي تبعيتها للماركسية، وتفاخر بها. ولكنها لا تعي تبعيتها الضمنية للإطار نفسه الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقوية لتراثنا. إن المادية التاريخية التي تحاول هذه الصورة اعتمادها، كمنهج مطبق، وليس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل إطار المركزية الأوروبية: إطار عالمية تاريخ الفكر الأوروبي، بل التاريخ الأوروبي عامة، واحتوائه لكل ما عداه، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتجاه، فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي ليجعل الصورة الماركسية لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم من خارج لهذا التراث، مثلها مثل الصورة الاستشراقوية سواء بسواء»(١٩).

وعليه، فثمة-إذن- ثلاث طرائق في دراسة التراث العربي الإسلامي: الطريقة التراثية التي تقرأ التراث بالتراث، كما يتبيَّن ذلك جليًّا عند علماء الدين التقليديين الذين ينطلقون من تصورات تراثية أو سلفية، والطريقة الأيديولوجية التي تقرأ التراث من وجهة مادية تاريخية أو في ضوء مقاربة ماركسية، والقراءة الخارجية للتراث، كما عند المستشرقين وأتباعهم من المفكرين العرب الذين يقرؤون التراث، إما قراءة ذاتية، وإما قراءة فيلولوجية، وإما قراءة تاريخية، والغرض منها تقوية النزعة الاستعمارية من جهة، وتثبيت المركزية الأوروبية من جهة ثانية، وتكريس التبعية المستلبة من جهة ثالثة.

---

(١٨) عابد الجابري: نفسه، ص: ٨١.
(١٩) عابد الجابري: نفسه، ص: ٨١ - ٨٢.

□ منهجية عابد الجابري في التعامل مع التراث

يرى محمد عابد الجابري في دراساته الفكرية والفلسفية المختلفة أن التراث العربي الإسلامي يتمظهر بشكل جلي في العقيدة، والشريعة، واللغة، والأدب، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف... ويمتد من القرن الأول حتى قبل عصر الانحطاط، دون تحديد دقيق لبدايته، نظراً لاختلاف العلماء حول بداية تراجع المسلمين وانحطاطهم. ولكن ما يهمنا -يقول الجابري-: «هو اتفاق الجميع على أن التراث هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي، وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما، تشكّلت خلالها هوة حضارية فصلتنا، ومازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة. ومن هنا، ينظر إلى التراث على أنه شيء يقع هناك. فعلا، مايميز التراث العربي الإسلامي في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى، بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها، تجد إطارها المرجعي التاريخي والإبستمولوجي في عصر التدوين (القرن الثاني والثالث للهجرة) وامتداداته التي توقفت آخر تموجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلادي). أي: مع انطلاق النهضة الأوروبية الحديثة. وإذن، فالتراث العربي الإسلامي -منظوراً إليه من داخل منظومة مرجعية تتخذ الحضارة الراهنة، حضارة القرن العشرين، نقط إسناد لها-هو إنتاج فكري وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية... إلخ، تقع هناك فعلاً. أي: خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية، بل أيضاً بوصفها نظماً معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية...إلخ. وبما أننا نعيش هذه الحضارة -على الأقل منفعلين إن لم نكن مستلبين- ونحلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها، فإنه لا بد من أن نشعر -وهذا ما هو حاصل فعلاً- أننا نزداد بعداً عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة، وإن المسافة بين هناك وهنا تزداد اتساعاً وعمقاً. وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه، وفي الوقت نفسه، ينمي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه، والانفصال التام عنه»[٢٠].

زد على ذلك، يرى محمد عابد الجابري أنه من المستحيل تحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة، دون أن ننطلق من تراثنا العربي الإسلامي، أو ننتظم داخل تراث غيرنا، بل علينا أن نقرأ تراثنا بأدوات جديدة، وبعقلية معاصرة، تنطلق من تصورات بنيوية داخلية، واستقراء لحيثيات الموروث مرجعيًّا وتاريخيًّا، قصد استقراء أبعاده الأيديولوجية لمحاربة التخلّف، ومواجهة طغيان الاستعماري، وتقويض النزعة المركزية الأوروبية فضحاً وتعرية وتفكيكاً. وكل هذا من أجل تشييد ثقافة عربية أصيلة مستقبلية، تكون أرضية ممهدة

(٢٠) د.محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٨٣ - ٨٤.

لانطلاقنا حيال المستقبل، فلا بد -إذن- من خطوة إلى الوراء من أجل خطوتين إلى الأمام، بشرط أن تكون قراءتنا موضوعية قائمة على الاستمرارية والتأويل المعقلن، وذلك في ضوء تصورات معاصرة متجددة. علاوة على ذلك، لا يمكن أن تتحقق النهضة الفكرية إلّا بالتعامل مع التراث داخل الثقافة نفسها، بممارسة نقد الماضي والحاضر معاً: «إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقديةً جديدةً وعقلانيةً مطابقة، وهما: الشرطان الضروريان لكل نهضة»[٢١].

وعلى وجه العموم، يرى محمد عابد الجابري بأن تعامل المفكر العربي مع التراث يطرح مشكلين متلازمين، وهما: مشكل الموضوعية.أي: كيف يمكن فصل الذات عن الموضوع في التعامل مع تراثنا العربي الإسلامي، وكيف يمكن تحقيق العلمية الحقيقية في التعامل مع الظاهرة التراثية، دون أن تكون الذات حاضرة في التعامل معها تعاطفاً وتآزراً ودفاعاً. وثانياً، هناك مشكل الاستمرارية، بمعنى أن التراث مازال مستمراً وممتداً في ثقافتنا المعاصرة، ومازال يحتاج إلى تجديد وقراءات مغايرة لفهمه وتفسيره، وتمثل إيجابياته ومواقفه الأيديولوجية الهادفة والبنّاءة. وفي هذا الإطار، يقول الجابري: «ولكن لماذا الاستمرارية؟

أولاً: لأن الأمر يتعلّق بتراث هو تراثنا نحن، فهو جزء منا أخرجناه عن ذواتنا لا لنلتقي به هناك بعيداً عنا، لا لنتفرج عليه تفرج الأنثروبولوجي في منشأته الحضارية والبنيوية، ولا لنتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة، بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وأيضاً على صعيد التوظيف الفكري والأيديولوجي. ولم لا إذا كان هذا التوظيف سيتم بروح نقدية ومن منظور عقلاني؟»[٢٢].

ومن ثم، فقراءة عابد الجابري للتراث قراءة ثلاثية الأبعاد منهجيًّا، ويعني هذا أن قراءة الجابري لها صورة بنيوية تكوينية، تستند إلى ثلاث خطوات منهجية أساسية، وهي: الطرح البنيوي الداخلي، والطرح التاريخي، والطرح الأيديولوجي. والآتي، أن المعالجة البنيوية الداخلية تنطلق من النص كألفاظ أولاً، ومعانٍ ثانياً، وقضايا وإشكاليات ثالثاً. بمعنى أن نتعامل مع النص كمعطى، ولا نهتم بالأحكام الخارجية المسبقة حول التراث، أو الانسياق شعوريًّا أو لا شعوريًّا وراء الرغبات الحاضرة، فلا بد من الانطلاق من النصوص فهماً وتفسيراً وتأويلاً. وفي هذا النطاق، يقول الجابري عن المعالجة البنيوية بأنها تعني: «ضرورة

---

(٢١) د.محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٨٧.

(٢٢) د.محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٨٦ – ٨٧.

وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت، ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد. هذا يقتضي محورة فكر صاحب النص (مؤلف، فرقة، تيار...) حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل الكل. إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنّب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، وليس كمفردات مستقلة بمعناها). يجب التحرّر من الفهم الذي تؤسّسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة. يجب وضع كل ذلك بين قوسين، والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من النص نفسه. أي: من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه»(٢٣).

أما الخطوة الثانية من المنهجية في التعامل مع التراث، فتستند إلى قراءة فكر صاحب النص قراءة تاريخية، تتكئ على استقراء الظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في فهم أطروحاته وتفسيرها. إن: «هذا الربط -يقول الجابري- ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينيالوجياه، وضروري لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة. والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص، وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله، ولكن سكت عنه»(٢٤).

أما القراءة الثالثة من خطوات منهجية الجابري، فهي خطوة الطرح الأيديولوجي، بمعنى البحث عن الوظيفة أو الوظائف الأيديولوجية التي يؤدّيها الفكر المعني داخل سياقه الدلالي والتاريخي والمرجعي، أو داخل المنظومة المعرفية التي يشتغل فيها صاحب النص. فالكشف: «عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه، لإعادة التاريخية إليه»(٢٥).

ويلاحظ أن هذه الخطوات متتابعة ومتعاقبة: مرحلة التحليل البنيوي الداخلي، ومرحلة التحليل التاريخي الخارجي، ومرحلة التأويل الأيديولوجي. ويعني هذا أن محمد عابد الجابري متأثر بطريقة من الطرائق بتصورات لوسيان كولدمان (Lucien Goldmann)

(٢٣) د.محمد عابد الجابري:نفسه، ص: ٨٥.

(٢٤) د.محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٨٦.

(٢٥) د.محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٨٦.

صاحب البنيوية التكوينية(٢٦)، والذي يعتمد في قراءته للآداب والظواهر السيوسيولوجية على مبدأين: الفهم والتفسير. بمعنى أن لوسيان كولدمان يقرأ النص قراءة داخلية كلية لاستخلاص البنية الدالة، ثم يقوم بتفسيرها في ضوء المعطيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وذلك من أجل الوصول إلى الرؤية للعالم التي يتضمنها النص المعطى، وهي رؤية أيديولوجية ليس إلّا. كما يتأثر محمد عابد الجابري ببول ريكور (Paul Ricoeur) الذي يدعو إلى الجمع بين الطرح البنيوي الداخلي، والقراءة السياقية المرجعية التي تهتم بالذات والمقصدية والإحالة. ويعني هذا أن الجابري يجمع بين الذات والموضوع، وبين الداخل والخارج.

وتأسيساً على ما سبق، يقول محمد عابد الجابري بأن هناك: «ثلاث خطوات متداخلة، ولكننا نعتقد أنها يجب أن تتعقب بهذا الترتيب حين ممارسة البحث. أما عند صياغة النتائج، فإن بيداغوجية الكتابة، تقتضي في المرحلة الراهنة على الأقل، الأخذ بيد القارئ من باب التحليل التكويني والطرح الأيديولوجي، والانتهاء إلى الصرح البنيوي. تلك هي عناصر اللحظة الأولى من المنهج الذي نقترحه ونحاول تطبيقه: لحظة الموضوعية أو تحقيق الانفصال عن الموضوع. أما اللحظة الثانية لحظة الاتصال به، والتواصل معه، فتعالج، كما أشرنا من قبل، مشكل الاستمرارية»(٢٧).

ويعد كتاب «نحن والتراث» لمحمد عابد الجابري نموذجاً لهذه المنهجية ذات البعد الثلاثي (قراءة بنيوية داخلية، وقراءة تاريخية، وقراءة أيديولوجية)، بغية تقديم قراءة معاصرة للفلسفة الإسلامية مشرقاً ومغرباً، من خلال التركيز على بعض الفلاسفة، مثل: الفارابي، وابن سينا، وابن باجة، وابن رشد، وابن خلدون. كما يدافع الكتاب عن مدرسة فلسفية مغربية معروفة بإشكالية التوفيق بين الشرع والفلسفة، في مقابل مدرسة مشرقية معروفة بالتلفيق بين الشرع من جهة، والفلسفة من جهة أخرى. ويعني هذا إذا كانت الفلسفة المشرقية -كما هي عند الفارابي وابن سينا- قائمة على فلسفة الاتصال بين النص والعقل، والخلط بين أفلاطون المثالي وأرسطو المادي، من خلال استحضار أفلوطين المثالي الهرمسي أثناء عملية التوفيق، والوقوع في التلفيق أثناء المؤالفة بين الحكمة والشريعة، فإن فلاسفة المغرب قد انطلقوا منذ البداية من أن الفلسفة ليست هي الشريعة، ولكن هدفهما واحد، مادام الشرع يدعو إلى استخدام العقل والنظر البرهاني، فكذلك الحكمة أو الفلسفة، فهي تنادي إلى استخدام العقل في معرفة المصنوعات، ومعرفة الصانع. ومن هنا، فالدين

(26) Lucien Goldmann : Sciences humaines et philosophie. Suivi de structuralisme génétique et création littéraire. Paris: Gonthier, 1966.

(٢٧) د.محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٨٦.

ليس هو الفلسفة، ولكن يتفقان من حيث الهدف، ألا وهو استخدام العقل. وبما أن هدفهما واحد، فلا بأس من الاستعانة بعلوم الأوائل، ودراسة الفلسفة والمنطق كما لدى اليونان، وهذا ما يذهب إليه ابن رشد كذلك.

ويعني هذا أن فلاسفة الغرب الإسلامي -حسب محمد عابد الجابري- بعمليتهم التوفيقية هاته، والقائمة على الفصل بين الشرع والفلسفة، قد أسسوا بشكل من الأشكال مدرسة فلسفية مغربية مستقلة، تتميز كثيراً عن المدرسة الفلسفية المشرقية التي سقطت في التلفيق والخلط المنهجي، وتوظيف المؤثرات الدينية الهرمسية والغنوصية والأفلوطينية... وقد اتَّضحت هذه المدرسة الفلسفية المغربية مع ابن رشد على سبيل الخصوص. وفي هذا النطاق، يقول الجابري: «ننظر إلى المدرسة الفلسفية التي عرفها المغرب الإسلامي على عهد الدولة الموحدين، كمدرسة مستقلة تماما عن المدرسة -أو المدارس- الفلسفية في المشرق، فلقد كان لكل واحدة منهما منهجها الخاص، ومفاهيمها الخاصة، وإشكاليتها الخاصة كذلك. لقد كانت المدرسة الفلسفية في المشرق، مدرسة الفارابي وابن سينا بكيفية أخص، تستوحي آراء الفلسفة الدينية التي سادت في بعض المدارس السريانية القديمة، خاصة مدرسة حران، والمتأثرة إلى حد بعيد بالأفلاطونية المحدثة. أما المدرسة الفلسفية في المغرب، مدرسة ابن رشد خاصة، فقد كانت متأثرة إلى حد كبير بالحركة الإصلاحية، بل بالثورة الثقافية، التي قادها ابن تومرت، مؤسس دولة الموحدين، التي اتخذت شعاراً لها: «ترك التقليد والعودة إلى الأصول». ومن هنا، انصرفت المدرسة الفلسفية في المغرب إلى البحث عن الأصالة من خلال قراءة جديدة للأصول... ولفلسفة أرسطو بالذات.

إن الانفصال الظاهري بين المدرستين بوصفهما تنتميان إلى ما اصطلح على تسميته بـ«الفلسفة الإسلامية» أو «الفلسفة في الإسلام»، لا ينبغي أن يخفي عنا «انفصالاً» أعمق بينهما. لقد عالج فلاسفة الإسلام، بالفعل، الموضوعات نفسها، وتناولوا المشاكل نفسها، ولكن ما يميز فكراً فلسفيًّا معيناً -كما يقول برييه- ليس الموضوع الذي يتناوله، ولا النظريات التي يدافع عنها، «إن الأهم من ذلك هو النظر إلى الروح التي يصدر عنها، والنظام الفكري الذي ينتمي إليه». ونحن نعتقد أنه كان هناك روحان ونظامان فكريان في المشرق والفكر النظري في المغرب، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الإبستمولوجية بين الاثنين، قطيعة تمس في آن واحد: المنهج والمفاهيم والإشكالية»[٢٨]. إذن، هناك قطيعة إبستمولوجية بين المدرستين: المغربية والمشرقية في مجال الفلسفة، وذلك على مستوى الطرح النظري، وعلى مستوى المنهج والمعالجة، وعلى مستوى البعد المرجعي والأيديولوجي.

(٢٨) د.محمدعابد الجابري: نحن والتراث، ص: ٢١٢.

وهكذا، يتبيَّن لنا أن محمد عابد الجابري كان يقرأ المدرستين الفلسفيتين: المشرقية والمغربية، من خلال التركيز على الإشكاليات الفكرية، والاستقراء التاريخي، واستكشاف الأبعاد الأيديولوجية. ويتجلى هذا أكثر حين قراءته لفلسفة ابن طفيل أيديولوجيًّا: «ومما هو جدير بالملاحظة أن الفيلسوف الأندلسي يترك الطريقين متوازيين في النهاية كما وضعهما في البداية. لقد فشل حي بن يقظان في إقناع سلامان وجمهوره بأن معتقداتهم الدينية هي مجرد مثالات ورموز للحقيقة المباشرة التي اكتشفها بالعقل، فشل حي في ذلك، وعاد إلى جزيرته. الشيء الذي يعني فشل المدرسة الفلسفية في المشرق التي بلغت أوجها مع ابن سينا في محاولتها الرامية إلى دمج الدين في الفلسفة. أما البديل الذي يطرحه ابن طفيل، بل المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، بكامل أعضائها، فهو الفصل بين الدين والفلسفة»(٢٩).

وتتضح قراءة الجابري المنهجية بخطواتها الثلاث واضحة بشكل جلي وبيِّن، حين قراءته لفلسفة ابن رشد، من خلال التشديد على عقلانيته، وفلسفة التوفيق لديه، مع ربط ذلك بالمعطى التاريخي للغرب الإسلامي، ورصد تصور ابن رشد الأيديولوجي، انطلاقاً من رؤية تاريخية معاصرة: «الخطاب الفلسفي الرشدي عقلانية نقدية واقعية. لقد تحرّر ابن رشد: معرفيًّا من هيمنة الجهاز الإبستمولوجي الذي كرّسته في المشرق مدرسة حران بكيفية خاصة والأفلاطونية الجديدة بكيفية عامة، وأيديولوجيًّا من العوامل الاجتماعية – التاريخية التي صاغت حلم المدينة الفاضلة الفارابية والحكمة المشرقية السينوية، فاتجه إلى معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة بعقلانية واقعية تحفظ لكل من الدين والفلسفة هويته واستقلاله، وتسير بهما في اتجاه واحد، اتجاه البحث عن الحقيقة.

إنه جزء من خطاب عقلاني واقعي نقدي تميَّز به الفكر العربي الإسلامي في المغرب والأندلس على عهد الموحدين، خطاب كان هو الآخر مظهراً من مظاهر الصراع السياسي الصامت أحياناً، المتفجر أحياناً بين مشرق الخلافة العباسية والفاطمية من جهة، ومغرب خرج هو والأندلس عن سلطة الخلافة منذ بداية الدولة العباسية نفسها. إن الحذر في المجال السياسي يتحوّل إلى نقد في المجال الفكري. إن الواقعية النقدية الرشدية لم تكن امتداداً للنزعة نفسها لدى ابن باجة وابن طفيل وحسب، بل كانت تتويجاً لتيار نقدي ظل يتحرك في اتجاه واحد، اتجاه رد بضاعة الشرق إلى المشرق في الفقه مع ابن حزم الظاهري، وفي النحو مع ابن مضاء القرطبي، وفي التوحيد (الكلام) مع ابن تومرت، وفي الفلسفة مع ابن رشد»(٣٠).

وهكذا، يستند الجابري في قراءته لفلسفة ابن رشد إلى استكشاف القضايا والمفاهيم

---

(٢٩) محمد عابد الجابري: نفس المرجع، ص: ١٢٠.

(٣٠) د. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص: ٤٣.

الكبرى في فلسفته العقلانية، كقضية التوفيق بين الدين والفلسفة، واستقراء الظروف التاريخية التي عرفها المشرق والمغرب على حدٍّ سواء، من أجل عقد مقارنة فكرية ومنهجية بين فلسفة الشرق وفلسفة الغرب الإسلامي، مع رصد كل الأبعاد الأيديولوجية التي كانت تعبر عنها فلسفة ابن رشد التوفيقية.

□ تقـــويم قراءة عابد الجابري

يتبيّن لنا، مما سبق قوله، أن قراءة محمد عابد الجابري للتراث العربي الإسلامي قراءة بنيوية تكوينية قائمة على استقراء الداخل النصي، واستكشاف المرجع الخارجي التاريخي والأيديولوجي. بيد أن ما يؤخذ على الجابري موقفه من المستشرقين، حيث يعتبر رؤيتهم في التعامل مع التراث رؤية سلبية، إما تاريخية، وإما ذاتوية، وإما فيلولوجية. بيد أننا نجد من المستشرقين من كان موضوعيًّا في تعامله مع التراث العربي الإسلامي، بل هناك من دافع عن هذا التراث بطريقة علمية، فبيّن أثر الحضارة العربية الإسلامية على الغرب كلّه، كما فعلت المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه (Sigrid Hunke) في كتابها: «شمس العرب تسطع على الغرب»[٣١]. كما أن كثيراً من هؤلاء المستشرقين قد حققوا النصوص التراثية تحقيقاً علميًّا وموضوعيًّا، ولولا هذا التحقيق لما استطعنا الوصول إلى كثير من المؤلفات العربية الإسلامية الرائدة، وهذا ما يتجلى بيِّناً في مجال تحقيق الدواوين والمخطوطات والنصوص الأدبية. ويعني كل هذا أن المستشرقين خدموا تراثنا بشكل من الأشكال، ومهما كانت نواياهم سلبية أو إيجابية. ولم لا نستفيد من مناهج المستشرقين والماركسيين في التعاطي مع النصوص التراثية؛ فهي قد تساعدنا بحال من الأحوال في فهم بعض الجوانب من هذا التراث الإنساني؟

وحينما يتكئ محمد عابد الجابري منهجيًّا على البنيوية التكوينية، فإنه لا يأخذها بحذافيرها، كما هي واضحة بيّنة عند صاحبها لوسيان كولدمان، بل يأخذ روحها العامة ومنظورها الفلسفي، دون الأخذ بمفاهيمها الإجرائية، كالفهم والتفسير، والتماثل، والبنية الداخلية، والرؤية للعالم... فهو يأخذ منها تصورها الجزئي، دون أن يستلهم مبدأ التماثل الذي يعني تجاوز القراءة الانعكاسية المباشرة، والانتقال إلى قراءة تماثلية يتطابق فيها الداخل مع الخارج، ولكن بطريقة غير مباشرة. كما أن قراءة الجابري قائمة على تعدد المناهج: المنهج البنيوي، والمنهج التاريخي، والمنهج الأيديولوجي. ويعني هذا أن ثمة تنافراً بين هذه المناهج، فكيف يمكن الجمع بين المنهج البنيوي الداخلي مع المنهج التاريخي والمنهج الأيديولوجي

(٣١) زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة وتحقيق: فاروق بيضون و كمال دسوقي، دار الجيل بيروت، و دار الأفاق الجديدة بيروت ، الطبعة الثامنة سنة ١٩٩٣م.

باعتبارهما منهجين خارجيين؟ كما أن البنيوية -نظريًّا ومنهجيًّا- لا تتعامل مع العتبات الخارجية كصاحب النص والمعاني المباشرة، بل تنطلق من قراءة المفاهيم الشكلية للوصول إلى الدلالات الثابتة، عبر علاقات الاختلاف والتضاد والتناقض. في حين، نجد لدى الجابري تلفيقاً منهجيًّا واضحاً من خلال الجمع بين مناهج متداخلة ومتنافرة إبستمولوجيًّا رؤيةً وإجراءً وتصوراً.

وهناك سؤال آخر ملح ولافت للانتباه، فهل يمكن أن يكون التراث بالفعل نقطة انطلاق إيجابية لنهضتنا العربية الحديثة والمعاصرة؟ ألا يمكن أن يكون تراثنا عائقاً أمام تحقيق نهضة علمية تكنولوجية سريعة؟ والآتي، أنه كم سيستغرق تفكيرنا في إشكالية التراث؟ لأننا ضيعنا وقتاً كثيراً في معالجة إشكالية التراث، ومناقشة ثنائية الأصالة والمعاصرة. وبالتالي، لم نصل إلى نتائج حسية ملموسة، أو نتائج يقينية لها مردودية فعالة في واقعنا الاجتماعي والثقافي والفكري والسلوكي. وفي هذا الصدد، يقول الباحث اللساني المغربي عبد القادر الفاسي الفهري: «إنه يمكن أن يتوخّى من التراث انطلاق النهضة. كذلك يمكن أن ننظر إلى التراث كعائق للنهضة. وهذا شيء ليس من باب التمني، ولا من باب عدم التمني، ولكنه شيء موجود وفعلي، وهو أن التراث في كثير من الأحيان عائق لهاته النهضة، وفي المجال اللغوي والمجال اللساني أتحدث عن تجربة. كانت الدعوة إلى التراث، في كثير من الأحيان، ومازالت، عائقاً للتطوّر وللتصوّر ولحل مشاكل اللغة العربية، فمشاكل اللغة العربية الفعلية يمكن أن نتحدث عنها، وأن نقف عندما يقدم لنا التراث من حلول لها إذا أردنا، مثلاً، أن نضع كتاباً مدرسيًّا، كتاباً لقواعد اللغة العربية، فما الحلول التي يقدمها لنا التراث؟ وما الحلول التي يمكن أن نستخلصها من اللسانيات الحديثة؟إذا أردنا أن نحل مشكل التعريب، وهو مشكل فعلي، ما التنظير أو ما المنهج الذي يمكن أن يأتي عبر التراث؟ إن التراث في كثير من الأحيان، يجعلنا نتأخر عن ظرفنا، ونبقى دائماً في زمان التراث لا زماننا الحالي والمستقبلي. هناك تراجع وعدم ولوج التاريخ»[٣٢].

وعليه، فهناك -إذن- انتقادات لتصورات الجابري تتعلق بالمنهج من جهة، وانتقادات تتعلق بإشكالية التراث من جهة ثانية.

◻ خلاصـــة تركيبيـــة

وخلاصة القول، يتبيّن لنا أن منهجية محمد عابد الجابري في تعامله مع التراث العربي

---

(٣٢) عبد القادر الفاسي الفهري: (مناقشة)، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦م، ص: ٩٤.

الإسلامي، وبالأخص في مجال الفكر والفلسفة، منهجية بنيوية تكوينية تعتمد على خطوات ثلاث، وهي:

أولاً، المعالجة البنيوية الداخلية التي ترتكز على استقراء دلالات الألفاظ والمفاهيم، واستكشاف المعاني والمعطيات الدلالية، وتحديد القضايا والإشكاليات.

وثانياً، المعالجة التاريخية التي تعنى بتبيان الأبعاد التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي أفرزت هذه الإشكاليات الفكرية والفلسفية المطروحة من قبل صاحب النص.

وثالثاً، الوظيفة الأيديولوجية التي يحويها النص أو المعطى الدلالي أو الفكري الداخلي[٣٣].

ومن هنا، فمنهجية الجابري تقوم على مجموعة من المبادئ الرئيسية، وهي: ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، وفصل المقروء عن القارئ لتحقيق الموضوعية، ووصل القارئ بالمقروء لتحقيق الاستمرارية، والاعتماد على رؤية منهجية قائمة على وحدة الفكر ووحدة الإشكالية، والانطلاق من تاريخية الفكر برصد الحقل المعرفي والمضمون الأيديولوجي، وذلك حين التعامل مع الفكر الإسلامي والفلسفة على سبيل التخصيص.

(٣٣) د.محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص: ١١-٣٢.

زابينه إشميتكه..

المحققة والمتخصصة في الفكر المعتزلي والشيعي*

حسين متقي**
ترجمة وتعليق: عماد الهلالي***

□ تنويه

إنّ قراءة النصوص الشرقية القديمة، وبخاصة مع إلقاء نظرة متأنية على التراث المدوّن للقدماء، كان ولا يزال يشغل المستشرقين الغربيين، حيث كانت المطالعات الإسلامية، ومنذ المراحل الأولى لحركة الاستشراق، تتمركز حول النصوص الإسلامية، وتحظى بأهمية خاصة ومضاعفة.

وينبغي القول بأنّ المطالعات الإسلامية في العالم الغربي، وبسبب مجاورتهم للمسلمين من أهل السنّة وكثرة نفوسهم وكثرة مصادرهم، تدور في الأساس حول محور نصوص أهل السنّة، والدراسات الاستشراقية للنصوص الشيعية بالنسبة للنصوص الشيعية، تحظى بنسبة أقل، ولكن حاليًّا نرى حركة متزايدة لدراسة التراث المخطوط (المدون) للشيعة.

* نشرت هذه المقالة باللغة الفارسية في مجلة آينه بجوهش (مرآة التحقيق)، الصادرة في مدينة قم الإيرانية، السنة ٢١، العدد ٣، سبتمبر ٢٠١٠م، الصفحات ١١٢ - ١٢٨.

** كاتب وباحث من إيران.

*** كاتب وباحث من العراق.

وفي العالم الغربي، تتركز المطالعات والدراسات حول النصوص القديمة للشيعة وخاصة الشيعة الاثني عشرية (الإمامية)، من قِبل المستشرقين القاطنين في أوروبا وأمريكا، وبعبارة أخرى، إنّ التعرّف على المذهب الشيعي، اتخذ صبغة عالمية وشاعت مثل هذه الدراسات في البلدان الغربية مثل أمريكا، وفرنسا، وبريطانيا، وإيطاليا وطبعاً ألمانيا أيضاً.

ووجود اسم مستشرقين يتحركون من موقع دراسة الفكر الشيعي من بين المحققين الألمان المشهورين مثل البروفسور ويلفرد مادلونغ وتلميذته ومساعدته الفاضلة البرفسورة زابينه إشميتكه[1]، يضاعف أهمية مطالعات وتحقيقات هؤلاء العلماء الألمان النشيطين، فالسيد الدكتور (ويلفرد) مادلونغ يحظى بشهرة وشخصية معروفة في المجامع العلمية في إيران بسبب مقالاته الكثيرة فيما يتصل بدائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ولكن المعلومات لدى المحققين الإيرانيين عن أعمال وتحقيقات وشخصية تلميذته النشيطة والفعّالة، أي السيدة الدكتورة زابينه إشميتكه قليلة، ومن هذا المنطلق فإنّ المقالة الحاضرة تتمركز حول تقديم معرفة إجمالية عنها وعن تحقيقاتها في دائرة الفكر الاعتزالي والشيعي.

-١-
السيرة الذاتية

زابينه إشميتكه، أستاذة الدراسات الإسلامية في جامعة برلين الحرة في ألمانيا[2] (من ٢٠٠٠م لحد الآن)، و تعمل منذ (٢٠٠٢م ولحد الآن) على تدوين وتقويم[3] المقالات الكلامية والفلسفية[4]، لغرض تقديمها لدائرة المعارف الإسلامية[5] (طبع ليدن) في هولندا وتشتغل كمعاونة لمدير تاريخ الفلسفة (الفلسفة الإسلامية)[6]، وكذلك لها اشتغالات متعددة ومتنوعة سيأتي بيانها لاحقاً.

ويجب أن نعلم أنّ بحوثها تتركز في الأصل على العلوم الكلامية في العصور الإسلامية الوسطى (القرون ١٠ إلى ١٣م) على أساس مباني عقائد المعتزلة و«التأثر والتأثير المتبادل لآراء وأفكار المتكلّمين الشيعة الكبار بالمذهب الكلامي للمعتزلة»، مضافاً إلى ذلك فإنّ المعتزلة إلى جانب الشيعة من بين المتكلمين الإسلاميين اشتهروا بالعدلية، أو الأشخاص

---

(1) Sabine Schmidtke.

(2) Freie Universitat Berlin.

(3) Sctional Editor.

(4) Theolory and Philosophy.

(5) Encyclopaedia of Islam, Leiden.

(6) Geschichte der Philosophie (Isamische Philosophie).

الذين يعتقدون بالعدل من جملة أصول الدين، فثمة أربعة أصول عقائدية للمعتزلة، وهي عبارة عن: التوحيد، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين، وفي مقابل المعتزلة يقف المتكلّمون الأشاعرة، ويمكن القول بأنّ الإيمان والأخذ بالظاهر يشكلان المبنى والأساس في القضايا العقائدية لهم.

ولدت البرفسورة إشميتكه عام ١٩٦٤م في ألمانيا، وفي عام ١٩٨٧م حصلت على الماجستير من كلية (مدرسة) الدراسات الشرقية والأفريقية في لندن (بريطانيا)(٧)، وأخذت شهادة الدكتوراه من جامعة أكسفورد - بريطانيا(٨)، وكتبت أطروحتها للدكتوراه (D. Phil) عن الفكر الكلامي للعلَّامة الحلي (ت. ٧٢٦/ ١٣٢٥م)(٩)، وناقشتها عام ١٩٩٠.

والتحقت البرفسورة إشميتكه في عام ١٩٩٦م في بعثة فئودورلينن في معهد (مدرسة) الدراسات والتحقيقات العليا في باريس(١٠)، وفي عام ١٩٩٨م توجهت في بعثة فئودورلينن إلى كلية سنت جان في أكسفورد(١١)، وفي هذه السنة توجهت في بعثة لمركز الدراسات الإسلامية في أكسفورد(١٢)، وفي عام ١٩٩٩م (إلى سنة ٢٠٠٢م) واصلت بعثتها إلى هايزنبرج للأبحاث والدراسات الإسلامية في برلين(١٣)، وأصبحت في عام ١٩٩٧ ١٩٩٨م أستاذ مساعد، ثم في عام ١٩٩٩م حصلت على كرسي التدريس كأستاذة(١٤)، وسمح لها بالتدريس في مجال الدراسات الإسلامية في جامعة بون الألمانية(١٥)، وفي هذه السنوات استطاعت أخذ البروفيسورية(١٦) من هذه الجامعة الألمانية، ومنذ سنة ٢٠٠٠م عملت بوصفها أستاذة في جامعة برلين الحرة(١٧) في مجال تدريس الدراسات الإسلامية.

ونالت في عام ٢٠٠٢م الجائزة العالمية لكتاب السنة من الجمهورية الإسلامية في إيران بسبب تأليفها كتاب الكلام والفلسفة والتصوف لدى الشيعة الاثني عشرية، وكذلك ترجمتها

---

(7) School of Orienta and African Studies , London.

(8) University of Oxfird - England.

(9) Klaus Snhwarz, 1991.

(10) hautes Etudes (EPHE), Paris.

(11) Oxford.

(12) Oxford Center for Islamic Sudies.

(13) Berlin.

(14) Habilitation.

(15) Rheinische Feiedrich - Wilhelms - Universitat, Bonn.

(16) http:// WWW.nhn,ir.

(17) Univerisity of Berlin - Germany.

لآراء ولأفكار ابن أبي جمهور الاحسائي (توفي بعد ٩٠٦هـ/ ١٥٠١ م)[١٨]، إلى اللغة الألمانية، وفي عام ٢٠٠٣م أصبحت من الأعضاء الفعّالين في مجموعة «مشروع النسخ الخطية للمعتزلة»[١٩] مع ديويد إسكلار[٢٠] منذ ذلك العام ولحد الآن، وفي هذه السنة (إلى سنة ٢٠٠٦م) اشتغلت مع تزوي لانجرمن[٢١] كأستاذة في جامعة بارايلان[٢٢]، ومن المشاريع التي أُوكلت إليها من قِبَل مركز التحقيقات الألمانية[٢٣] لغرض الدراسة والتحقيق حول «ابن كمونة»، وفيما بين عام ٢٠٠٦ – ٢٠٠٧م، وبسبب مشاركتها في «مشروع النسخ الخطية للمعتزلة» جذبت أنظار المحققين في مركز فريتش توسن الألماني[٢٤]، وما بين عام ٢٠٠٥ – ٢٠٠٦ م اشتغلت كمعاونة للبرفسور ويلفرد ماردلونغ[٢٥]، وكذلك عضوة بارزة في مجال التنسيق في لجنة التحقيق «الاعتزال في الإسلام واليهودية»[٢٦]، وتمّت دعوتها في شهر مارس عام ٢٠٠٦م بوصفها أستاذة إلى مدرسة التحقيقات والدراسات العليا[٢٧] في باريس لدراسة موضوع «التراث الجدلي الإسلامي ضد اليهودية»[٢٨].

وتعتبر إشميتكه منذ عام ٢٠٠٦ ولحدّ الآن من المؤسسين وأعضاء هيئة الإشراف على النصوص والدراسات في مجال علم الكلام والفلسفة الإسلامية[٢٩] في مؤسسة الحكمة والفلسفة في إيران[٣٠]، ومؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة برلين الحرة[٣١]. وقد استفادت البرفسور إشميتكه في عام ٢٠٠٦ – ٢٠٠٧م من المنحة المخصصة من قبل مؤسسة جردا هنجل الألمانية[٣٢] في «البحوث الداخل الدينية في الإمبرطورية العثمانية وإيران»[٣٣]، وفي عام ٢٠٠٧ – ٢٠٠٩م حصلت على مساعدة «للتحقيق» من مؤسسة إسكاجلر في مكتبة

---

(18) (um 83835--1434/nach 9061501/), Leiden Gumhur Brill, 2000.

(19) Wussenschaften. fu- berlin.de).

(20) David Sklare.

(21) Tzvi Langermann.

(22) Bar Ilan University.

(٢٣) أُسس هذا المركز في ألمانيا لغرض تشجيع الأساتذة من الألمان بعد الحرب العالمية الثانية.

(24) Fritez Thyssen Foundation.

(25) Wilferd Madelung.

(26) Mu›tazilism in Islam and Judaism.

(27) Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE).

(28) Les ouvragesis lamiaues de polemique contre dejudaisme.

(29) Studies.

(30) The Iranian Institute of Philosophy, Tehran .

(31) The Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin.

(32) Gerda Henkel Foundation.

(33) Interreligous Polemics in the Ottoman Empire andpremodern Iran.

جامعة لايدن في هولندا(٣٤)، ومضافاً إلى تحقيقات وجوائز عديدة عالمية(٣٥)، حصلت عليها.

وفي عام ٢٠٠٨م نالت صفة محققة للدراسات الإسلامية وحصلت لمدّة خمس سنوات إلى ٢٠١٣م (مساعدة مالية من شورى التحقيق في أوروبا (ERC)(٣٦) بمبلغ ١,٨٦ مليون يورو(٣٧)، وجدير بالذكر أنّ هذه المساعدة دفعت إليها لغرض مشروع بعنوان «إعادة المعرفة العقلانية الكلامية في العصور المتوسطة (القرن ١٠ ١٣م) في الإسلام»(٣٨)، وجاءت لغرض الدعم والمساندة للمحققين الأوروبيين في مقابل المحققين الأمريكيين.

وعملت إشميتكه في عام ٢٠٠٨م «ولحد الآن» بوصفها عضواً في لجنة الشورى للتحقيق «في الدراسات عن أبناء إبراهيم عليه السلام»(٣٩) والذي طبع من قِبل منشورات بريل في لايدن (هولندا)، وكذلك منذ ذلك العام (ولحد الآن) هي من أعضاء لجنة الشورى لمشروع «بنك المعلومات للفلسفة الإسلامية في عصور ما بعد الكلاسيكية»(٤٠) في مؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة مك گيل، مونتريال الكندية(٤١)، وكذلك في عام ٢٠٠٨ - ٢٠٠٩م عملت كعضو من أعضاء مؤسسة الدراسات المتطورة جردا هنكل الألمانية في جامعة برينستون(٤٢)، وحصلت على مساعدات عدة لتصحيح ونقد نصوص وتراث الصاحب بن عباد في علم الكلام، وفي تلك الأعوام حصلت على إذن للإقامة لغرض تحصيل التخصص من مركز بيلاجو مؤسسة روكفلر (إيطاليا)(٤٣).

ومنذ عام ٢٠٠٩م ولحد الآن عملت كعضو من أعضاء هيئة الإدارة في المجلة السنوية التي تحمل اسم (إشراق) في: الفلسفة الإسلامية(٤٤)، بالتعاون مع مؤسسة الفلسفة في لجنة الثقافة والعلوم الروسية موسكو(٤٥)، ومؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانية طهران(٤٦). وكذلك أصبحت في عام ٢٠٠٩م أحد أعضاء هيئة التنظيم «الحدود الألمانية

(34) Scaliger Institute (Universiteitsbibliothek Leiden) premodern Iran.

(35) http:// WWW.oie. ohio - state. edu.

(36) European Research Council (ERC).

(37) http:// WWW.fu- berlin. de.

(38) World of Islam (see ttp:// WWW.geschkult, fu- berlin. de.

(39) Studies in the Children of Aberhan (published by BrillLeiden).

(40) Post - classical Islamic Philosophy Database Initative (PIPDI).

(41) Institute of Islamic Studies, Mcgill University, Montreal.

(42) Stiftung memder.

(43) Rockefeller Foundation Bellagio Centre

(44) Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook.

(45) The Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow.

(46) The Iranian Institute of Philosophy, Tehran.

للعلوم الإنسانية»[٤٧] في مؤسسة إليكساندر فون هومبولت (ألمانيا)[٤٨]. جدير ذكره أنّ السيدة الدكتورة إشميتكه حصلت في عامي ٢٠٠٩ - ٢٠١٠م بوصفها باحثة زائرة على كرسي التدريس والتحقيق في موضوع (حضارات ولغات الشرق الأدنى) في جامعة هارفارد[٤٩][٥٠]، ويذكر أنّ المراجعة العلمية للمقالات الكلامية والفلسفية للمؤسسات والدوريات التالية كانت على عاتق السيدة إشميتكه أيضا[٥١]:

1- Administracio Nacional de Educacion Publica (ANEP).

2- Consejo Superior de Investigaciones Cientificas (CSIC).

---

(47) German - Israli Frontieses of Humanities (GIFOH).

(48) Alexander von Humboldt - Foundation.

(49) Department or Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University.

(٥٠) والان تعمل إشميتكه مع فريق عمل متكامل في مدينة لايدن (LEIDEN) الهولندية (Netherlands) على اصدار مجلة نصف سنوية تعني بالعلاقات الثقافية بين اليهود والمسيحيين والمسلمين. المجلة برئاسة تحرير السيدة زابينه إشميتكه« Sabine Schmidtke ». وأعضاء الهيئة التحريرية للمجلة هم كل من:

Camilla Adang, Hassan Ansari, Lejla Demiri, Michael Ebstein, Lukas Muehlethaler, Meira Polliack, Reza Pourjavady, Khaled el-Rouayheb, Gregor Schwarb, Meryem Sebti, Ayman Shihadeh, Alexander Treiger.

والهيئة الاستشارية للمجلة كل من:

Peter Adamson, Maroun Aouad, Sonja Brentjes, Rémi Brague, Michael Cook, Maribel Fierro, Sidney Griffith, Dimitri Gutas, Wilferd Madelung, Hossein Modarressi, Rushdi Rashed, Ulrich Rudolph, Emily Savage-Smith, Daniel de Smet, Tony Street, Sarah Stroumsa, Robert Wisnovsky, Aron Zysow.

والمواضيع التي تعنى بها المجلة -كما أعلن عن ذلك- هي: الفلسفة، والإلهيات، والعلوم الطبية، وتفسير النصوص الدينية من الناحية الأدبية والفقهية (الشريعة) والحقوقية (القانونية)، ومن المقرر أن يصدر العدد الأول للمجلة (عددين مزدوجين) في بداية عام ٢٠١٣، ويتضمن محور: الإنجيل العربي لدى اليهود والمسيحيين واللمسلمين.

العدد الثاني الذي سيصدر مطلع العام ٢٠١٤، سيكون تحت عنوان: قبول اليهود والمسيحيين للإلهيات الإسلامية .

اما محور العدد الثالث الذي سيصدر في أوائل العام ٢٠١٥، بعنوان: اليونانية – العربية، ما بعد بغداد (التي تبحث عن الترجمات من اليونانية والسريانية الى اللغة العربية في العاصمة العباسية بغداد، ومن ثم انتشرت إلى بقع أخرى من العالم).

للمزيد عن أهداف المجلة يراجع العنوان التالي:

http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/islamwiss/Intellectual_History_in_the_Islamicate_World/Journal/index.html

(المترجم).

(51) http://WWW.geschkult. fu- berlin. de.

3- Deutsche Forschungs Gemeinschaft (DFG).
4- Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD).
5- Alexander von Humboldt Stiftung.
6- European Research Council (ERC).
7- European Science Foundation (ESF).
8- Israel Science Foundation (ISF).
9- Journal of the American Oriental Society (JAOS).
10- Journal of Near Eastern Studies (JNES).
11 - Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS).
12- The Ohio State University (OSU).
13- Oxford University Press (OUP).
14- Schweizerischer Nationalfonds zur forderung der wissenschaftlichen Forschung (SNF).
15- University of California, Los Angeles (UCLA).
16 - University of Haifa.
17- Yale University.

كما أنّ للسيدة زابينه إشميتكه مقالات في بعض الموسوعات الهامة والمعاجم التخصصية، وكذلك بعض الصحف الخاصة في حقل الدراسات الإسلامية في المسائل الفلسفية والكلامية باللغات الإنجليزية والألمانية والفرنسية، نذكر منها ما يلي:

1- Bibliotheca Orientalis.
2- Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
3- DAVO Nachrichten.
4- Iravian Studies.
5- Der Islam.
6- Journal of the American Oriental Society.
7- Journal of Islamic Studies.
8- Journal of the Royal Asiatic Society.
9- Middle East Studies Association Bulletin.
10- Orientalistische Lieraturzeitung.
11- Polylog.

12- Zeitschrift fur interkulturelles Philosophieren.

13 - Journal of Intercultural Philosophy.

14- Die Welt des Islams.

15- The world of Islam.

16- Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

17 - Journal of the German Oriental Society.

18- The Great Islamic Encyclopedia (Dai rat-I ma arif-I buzurg-I islami).

19- Encyclopedia Iranica.

20- Encyclopedia of Islam (Third Edition).

21- Encyclopedia of Jews in the Islamic World.

22- Encyclopedia of the Quran.

23- Encyclopedia of the World of Islam (Daneshnama-ye Jahan-e Eslam).

24- Enzyklopedia des Marchens.

25- Lexikon fur Theologie und Kirche.

26- Medieval Islamic Civilization.

27- Religion in Geschichte und Gegenwart.

-٢-

التأليفات، التحقيقات، التصحيحات، المقالات

قامت البرفسورة إشميتكه، ولحد الآن بتأليف كتب ومقالات متعددة في المجلات الاسلامية والكلامية من التراث المعتزلي والشيعي، وخاصة في العصور المتوسطة للإسلام (القرن ١٠ ١٣م) وتمّ طبعها ونشرها، ونستعرض بعض عناوين هذه الكتب والمقالات:

أ- الكتب

1- The Theology of al,Allama al,Hilli (d. 729/1325); vol. 152; of Islamkundliche Untersuchungen, Berlin; Klaus Schwarz 1991,292p.

هذا الكتاب في الواقع يمثّل رسالة دكتوراه (D. Phil) للسيدة إشميتكه الذي قدمته لجامعة اكسفورد في بريطانيا[٥٢] عام ١٩٩٠م، وعنوان هذا الكتاب: الأفكار الكلامية للعلّامة الحلي (ت. ٧٢٦ هـ/ ١٣٢٥م)، وترجمه أحمد نمائي من الإنجليزية إلى الفارسية، ويقع في ٣٣٦ صفحة، وتمّ طبعه عام ١٩٩٩م من قبل منشورات مؤسسة الأبحاث

(52) University of Oxfird - England.

الإسلامية التابعة للآستانة الرضوية المقدسة مشهد.

والكتاب يحتوي على شرح وافٍ لحياة العلّامة الحلي وأساتذته (شيوخه) وطلّابه وكذلك زمان حضوره في بلاط أولجايتو (ت. ٧١٦ هـ)، ودراسة الرسائل والآثار المختلفة في هذه المجالات، وفصول هذا الكتاب تتضمن مواضيع كلامية مثل (العدل، النبوة، صفات الله، الفناء، المعاد، الوعد والوعيد)، وتبيّن موافقة أو مخالفة آراء العلَّامة الحلي لنظريات المعتزلة والأشاعرة.

2 – Theologie, Philosophie und Mystik im zwolferschitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abi Jumhur al-Ahsa›i (um 838/1434-35. Nach 906/1501). Leiden: Brill, 2000. (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies).

وهذا الكتاب –وعنوانه: الكلام والفلسفة والتصوف لدى الشيعة الاثني عشرية (القرن ٩هـ/ ١٥م)– يتعرض لرؤى وأفكار ابن أبي جمهور الاحسائي، حيث تمّ تأليفه باللغة الألمانية، وفي عام ٢٠٠٢ –م نال الجائزة السنوية العالمية لكتاب الجمهورية الإسلامية في إيران. ولا بد أن نضيف هنا أنّ هذا الكتاب ترجم من قِبل أحمد رضا رحيمي من الألمانية إلى الفارسية، وقيل: سوف ينشر في المستقبل القريب، وتمّ نقد ودراسة هذا الكتاب من قِبل الأستاذ والمستشرق البريطاني روبرت غليو[٥٣]، في مجلة: دراسات إسلامية[٥٤]، وتمّ نشر مقالات ومعلومات عن هذا الكتاب في بعض المواقع الإلكترونية[٥٥].

3 – Correspondence Corbin-Ivanow; Letters echangess entre Wladimir Ivanow et Stella et Stella et Henry Corbin, 1947-1966. Louvain, Paris: Peeters, 1999, 235p; Vol. 4 of Travaux et metudes de I›lnstitut d›etudes iraniennes.

يحوي الرسائل والمراسلات التي وقعت بين هنري كوربان وولاديمير إيوانف (١٣٢٦ – ١٣٤٥ش / ١٩٤٧ – ١٩٦٦م)، والتي ترجمت من قِبل عبدالحميد روح بخشان من الإنجليزية إلى الفارسية. هذا الكتاب طبع من قِبل منشورات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران عام ٢٠٠٣م في ٣٣٤ صفحة. ويقول الدكتور غلام رضا أعواني رئيس مؤسسة الحكمة والفلسفة في إيران –آنذاك– عن هذا الكتاب: إنّ هذا الكتاب هو مجموعة من الرسائل التي تمّ تبادلها بين المستشرق الروسي ولاديمير إيوانف (١٨٨٦

(53) Ribert Gleave.

(54) Ribert Gleave.

(55) http://WWW.book finder, com.

– ١٩٧٠م) والمستشرق والفيلسوف الفرنسي هنري كوربان (١٩٠٣ – ١٩٧٨م) وزوجته إستلا كوربان (ت. ٢٠٠٣م) فيما بين عام ١٩٤٧ – ١٩٦٧م، وهذه الرسائل والمراسلات بدأت عندما أسس ولاديمير إيوانف في عام ١٩٤٦م معهد الإسماعيلية في مدينة بومباي في الهند، وبسبب العلاقة التي كان يعيشها هنري كوربان بثقافة التشيّع ومنها الفكر الإسماعيلي فإنّه في الرسالة الأُولى بيّن علاقته ورغبته في الانظمام إلى هذا المعهد، وبعد ذلك تبادلا الرسائل الكثيرة بينهم، ومن خلالها تمّ تبيين نقاط مبهمة عن إيوانف والبرفسور كوربان وزوجته، وفي كل رسالة من هذه الرسائل كان الطرفان يخبر أحدهما الآخر بما بين أيديهما من تأليف أو تصحيح، وتمّ تبادل مقدار كبير من الكتب والنسخ الخطية بينهما، فيما يبيّن علاقة كل واحد منهما بالمواضيع التي يرغب في بحثها، وفي هذه الرسائل يتبيّن بوضوح الشوق الوافر لكلا هذين المحققين فيما يتصل بالتعمق في المسائل البحثية، وكذلك يتبيّن من هذه الرسائل بعض الخصوصيات في حياة وحالات كتّابها الشخصية، وفي هذه الرسائل مضافاً إلى البعد العلمي والتحقيقي لها، فهي من زاوية أخرى مهمة لقراء اللغة الفارسية، وذلك أنّه أخيراً وبسبب الإصرار المكرر لكوربان على سفر إيوانف إلى إيران، فإنّ إيوانف قدم إلى إيران سنة ١٩٥٩م وبقي عشر سنوات تقريباً من آخر عمره في طهران، وأكثر الرسائل التي كتبها إيوانف في آخر عمره انطلقت من نادي جامعة طهران حيث تم إرسالها إلى كوربان، وهذه الرسائل تمّ جمعها بهمة العالمة الشابة الألمانية السيدة البرفسورة زابينه إشميتكه(٥٦).

4- An Anonymous Commentary on Kitab al-Tadhkira by Ibn Mattawayh. Facsimile Edition of Mahdavi Codex 514, (6th/12th Century). Introduction and Indices by Sabine Schmidtke. Tehran: Institute of philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2009. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; I).

شرح كتاب (التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض)، تأليف: ابن متويه. وهو عبارة عن نصّ وشرح باللغة العربية يتحدّث عن أبحاث الطبيعيات من وجهة نظر المعتزلة. وقد تمّ طبع هذا الكتاب مع مقدّمة باللغة الإنجليزيّة للسيدة سابينه إشميتكه، ومقدّمة باللغة الفارسية للسيد نصر الله بور جوادي، على شكل استنساخ صورة طبق الأصل (Facsimile)(٥٧) عن النسخة المخطوطة الموجودة في مكتبة الفقيد أصغر مهدوي، تشتمل على ٤٣٦ صفحة، ويعود تاريخ كتابتها إلى عام ٥٧٠هـ، من قبل مؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانية للأبحاث، بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الإسلامية للجامعة الحرة في برلين،

(56) http://WWW.Ketabname. com.

(٥٧) صورة طبق الأصل، أو إرسال المواد المطبوعة أو الصور لاسلكياً أو بالراديو.

عام ٢٠٠٦م، في طهران.

5- Uranos. Unabhangige uranische Monatsschrift fur Wissenschaft, Polemik, Belletristik, Kunst. Herausgegeben von Ferdinand Karsch-Haack und Rene Stelter. 1. Jahrgang (192/22). Nachdruck mit einem Nachwort und Register von Sabine Schmidtke. Hamburg; Mannerschwarm, 2002 (Bibliothek Rosa Winkel; 32).

6- Abu-I-Qasim al-Busti: Kitab al-Bahth› ‹an ‹adillat al-takfir wa I-tafsiq (Investigation of the evidence for charging with kufr and fisq). Edited with an Introduction by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke. Tehran: Iran, University Press. 1382/2003, 156 P.

إنّ كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، من تأليف إسماعيل بن أحمد البُستي السجستاني، الذي تمّ تصحيحه باهتمام إشميتكه وويلفرد مادلونغ، وهذا الكتاب يقع في ١٧٦ صفحة وطبع الكتاب عام ٢٠٠٦م من قبل مركز النشر الجامعي في طهران.

7- Schari'a und Moderne: Diskussionen zum Schwan-gershaftsabbruuch, zur Versicherung und zum Zinswesen, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, 1994, 333p.

يعتبر هذا الكتاب في حقيقته مجموعة من الرسائل المصحّحة، وأغلبها في موضوع المعتزلة باللغة العربية، لمحمود بن عمر الزمخشري وأحمد بن محمد بن عطا وقد تمّ طبعه ونشره في عام ١٩٩٤ ممن قبل مجموعة من الباحثين و المحققين هم: ديتر بلمان(٥٨) وريشارد غراملش(٥٩)، روديكر لولكر(٦٠)، زابينه إشميتكه وولفغانغ رويشل(٦١).

8- A Jewish Phiosopher of Baghdad. ‹Izz al-Dawla Ibn Kammuna (d 683/1284-85) and His Writings. Leiden: Brill, 2006, Xll_247pp. Vol. 65 of Islamic Philosophy, theology and science.

---

(58) Dietir Bellmann.

(59) Richard Gramlich.

(60) Rudiger Lohlker.

(61) Wolfgang Reuschel.

فيلسوف يهودي من بغداد، عزّ الدولة بن كمونة (ت. ٦٨٣هـ) وأعماله. عنوان كتاب ألّفته السيدة سابينه إشميتكه بالتعاون مع السيد رضا بور جوادي. عمدت السيدة سابينه إشميتكه في هذا الكتاب إلى عرض تقرير تفصيلي عن سيرة ابن كمونة وأعماله وأفكاره الفلسفية وتأثيرها وتأثرها بين المسلمين واليهود.

9- Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies, Leiden: Brill, 2006, IX+305pp. (Social, Economic and Political Studies of Middle East and Asia; 100).

هذا الكتاب تحقيق وتصحيح مشترك باللغة الإنجليزية بين إشميتكه وكودرون كرمر(٦٢) بعنوان: مقالة عن الإسلام، الشؤون الدينية والمذهبية للمجتمعات الإسلامية. في هذا الكتاب عدّة مواضيع تتحدّث عن الإسلام، منها: من هو الناطق باسم الإسلام؟ ومن هو الذي يتولّى مهام هداية المسلمين؟ وما مقدار سلطة الشخص الدينية وكيف يمكن إعمالها، وكيف يمكن تقييمها؟ وكيف يمكن تقييم الهواجس الحالية بالنسبة للإسلام؟ كما تعرّض هذا الكتاب إلى مسائل من قبيل: العلاقة بين الدين والسلوك والكاريزما، والمسائل الاجتماعية، وأداء المدارس الفقهية والكلامية، والجهود المبذولة في حقل من حقول الدول والحكام من أجل إعادة البناء الديني، والمجتمعات المسلمة في الشرق الأوسط، وما إلى ذلك.

10- Rational Theology in Interfaith Communication. Abu I-Husayn al-Basri’s Mu›atazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age. Leiden: Brill, 2006 (Jerusalem Studies in Religion and Culture; 5).

عنوان الكتاب الذي ألفته إشميتكه بالتعاون مع ويلفرد مادلونغ هو: الإلهيات العقلية في العلاقة بين الأديان (الأديان المقارنة) أبو الحسن البصري المعتزلي، الكلام المعتزلي في العصر الفاطمي. وجاء في هذا الكتاب: إنّ ممثل الآراء الكلامية للمعتزلة في صدر الإسلام هو في الغالب أبو الحسن البصري. والبصرة في أوائل القرن الثامن الميلادي تبدلت في نطاق علم الكلام إلى علم الكلام المعتزلي غالباً، حيث سمي بمذهب أهل البصرة، إلى أوائل القرن الحادي عشر للميلاد، وفي هذا المذهب ثمة مفاهيم وحقوق أساسية كلامية من قبيل: وجود الله، ماهية صفاته وعدالته، ويتمّ الاستدلال عليها وإثباتها بالمنهج العقلاني وتطبيقها مع الوحي والنصوص القرآنية المقدسة، وطبعاً في هذا المنهج يلحظ بشكل جلي تقدّم العقل في تفسير الكتاب المقدس (القرآن). والكلام المعتزلي بشكل طبيعي يميل إلى الإلهيات العقلانية ومتأثر بالأديان الأخرى، وفي ذلك يتمّ التحرك، ضمن تطبيق هذه الأدلة

(62) Mer Gudrun Kr.

مع نصوص الكتاب المقدس، على مستوى إعادة النظر فيها، وكذلك السعي إلى إيجاد علاقة بين إيمانهم والعالم الإسلامي. وبطبيعة الحال كان التصوّر اليهودي يذهب إلى أنّ مذهب الاعتزال إنما لقي رواجاً في القرن التاسع للميلاد، وأنه بلغ ذروته طوال القرن الميلادي العاشر. إنّ رؤية المذهب الاعتزالي إلى الكون والعقلانية، اصطدمت بزيادة منسوب التنافس والانتقاد للفلسفة المشائية اليونانية...

إنّ كتب ومدوّنات أبي الحسن البصري الكلامية (ت. ١٠٤٤م) لم يتمّ الأخذ بها بشكل عام بين المعتزلة بل تمّ تهميشها، إلّا القليل ممّا تحدّث فيه المعتزلي الشهير محمود الملاحمي الخوارزمي، وطرح مذهبه في آسيا الوسطى. وينبغي القبول بهذه الحقيقة، وهي أنّ المنابع والمصادر العلمية بالنسبة لمذهب المعتزلة ومن خلال رؤية أبي الحسن البصري متناثرة حاليًّا في مطاوي المكتبات العالمية. وفي هذا الكتاب نرى تحركاً على مستوى دراسة المذهب المعتزلي وبخاصة في عصر الخلافة الفاطمية.

11- Abu I-Husayn al-Basri›s: Tasaffuh al-adilla. The extant parts introduced and edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, XX+111+145pp (Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes; LVII, 4)

إنّ «تصفح الأدلة» هو عنوان فصل ما تبقى من كتاب أبي الحسن البصري المعتزلي والتي قامت إشميتكه بمعاونة المستشرق الشهير ويلفرد ومادلونغ(٦٣)، بتحقيقه وتصحيحه، حيث قدمت فيه معلومات دقيقة عن مذهب المعتزلة في البصرة(٦٤).

12- Khulasat al-nazar. An Anonymous Imami-Muo›tazili Treatise (late 6thL12th or early 7thL13th century). Edited with an Introduction by Sabine Schmidtke and Hasan Ansari. Tehran: Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 2).

خلاصة النظر، هو كتاب لمؤلف شيعي ومعتزلي (عاش في القرن السادس وأوائل السابع الهجري) وتمّ طبعه ونشره مع مقدمة وتصحيح مشترك بين: حسن أنصاري وزابينه إشميتكه في ٢٢٠ صفحة في عام ٢٠٠٦م من قِبل مؤسسة التحقيقات للحكمة والفلسفة في إيران، ومؤسسة المعارف الإسلامية في جامعة برلين الحرة. ورد هذا الكتاب في عدّة أبواب

(63) Wilferd Madelung.

(64) http://WWW.Lovelyboks, de.

وتحت عناوين: باب الكلام في الصفات، باب العدل، باب الكلام في التكليف، باب الوعد والوعيد، باب الكلام في النبوة، باب الإمامة، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب في الآجال والأرزاق.

13- Two Codices Containing Theological, Philosophical and Legal Writings by Ibn Abi Jumhur al-Ahsa›I (d. After 906/1501): MSS Marwi 855 and 874. Persian Introduction and Indices by Ahmad Reza Rahimi Riseh. English Introduction by Sabine Schmidtke. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2008. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 9).

هذا الكتاب في الواقع يمثّل مجموعتين خطيتين من الأعمال الفلسفية والفقهية لابن أبي جمهور الاحسائي بمقدمة وفهرست أحمد رضا رحيمي ومقدمة لزابينه إشميتكه باللغة الإنجليزية، وتمّ طبعه من قِبل مؤسسة الحكمة والفلسفة في إيران، ومؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة برلين الحرة. إنّ هذا الكتاب في واقعه عبارة عن تصوير نسخة طبق الأصل (Facsimile) عن نسختين (مجموعة) من أعمال ابن أبي جمهور الأحسائي بأرقام «٨٧٤» (تتضمن ست رسائل) و«٨٥٥» (تتضمن ٣ رسائل)، وكل من هذين المجموعتين يتمّ حفظهما في مكتبة المروي في طهران، والكتاب يتضمن قسمين: القسم الأول التعريف بالمجموعة رقم (٨٧٤)، وهي ست رسائل (ضمن مقدّمة في ٣٢ صفحة، ونصّ في ٣٤٧ صفحة) والقسم الثاني برقم (٨٥٥) ويتضمن ٣ رسائل (ضمن مقدّمة في ثمانية صفحات، ونصّ في ١٠١ صفحة) ورسائل ابن أبي الجمهور تقع في القسم الأول من هذا الكتاب وهي عبارة عن:

١- مسلك الأفهام في علم الكلام في باب التوحيد وأفعال الحق تعالى.
٢- قبس الاقتداء في شرائط الافتاء والاستفتاء في تأييد الاجتهاد ونفي التقليد عن الماضين وشرائط الفتوى وطلب الفتوى.
٣- كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال في أصول الفقه مع صفحة مقدمة وبخمسة فصول.
٤- البوارق المحسنية لتجلي الدرة الجمهورية في دراسة مباني فلسفة الإشراق وأصول الفقه.
٥- ذكر مستحقي الزكاة في تفسير الآية ٦٠ من سورة التوبة.
٦- رسالة في النيّة وذم الوسواس فيها في بيان النيّة في الأعمال.

وأما عناوين رسائل القسم الثاني من هذه المجموعة، فهي عبارة عن:

١- الرسالة البرمكية في فقه الصلاة اليومية في أحكام الصلوات اليومية.

٢- المشهدية في الأصول الدينية والاعتقادات الحقية بالدلائل اليقينية في أصول الدين.

٣- عروة المستمسكين بأصول الدين، في أصول الدين(٦٥).

١٤- «لغات موران، أي: لغة النمل» ملحق مع عدّة أعمال متناثرة من يحيى بن حبش السهروردي (المعروف بشيخ الإشراق)، بتصحيح نصر الله بور جوادي وبإشراف: ويلفرد مادلونغ، والسيد محمود يوسف الثاني، وزابينه إشميتكه، وغلام رضا أعواني، في ١٢٠ صفحة، نشرت من قبل مؤسسة التحقيق للحكمة والفلسفة في إيران عام ٢٠٠٧م - طهران.

15- Critical remarks on the Najm al-Din al-Katibi on the Kitab al-Ma› alim by Fakhr al-Din al-Razi, together with the commentaries by ‹Izz al-Dawla Ibn Kammuna, Edited with an Introduction by Sabine Schmidtke and Reza Pourjavady. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386/2007, 303p. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 6).

كتاب أسئلة نجم الدين الكاتبي عن المعالم لفخر الدين الرازي مع تعليقات عزّ الدولة ابن كمونة، عنوان كتاب لنجم الدين الكاتبي القزويني المعروف بـ(دبيران)، مع تعليقات لسعد الدين بن منصور البغدادي المعروف بـ(ابن كمونة)، وقد قام بتصحيحه كلّ من سابينه إشميتكه ورضا بور جوادي، مع مقدّمة باللغة الإنجليزية للسيدة إشميتكه، في ٣٨٨ صفحة، وتمّ نشره من قبل: المؤسسة التحقيقية للحكمة والفلسفة الإيرانية في طهران، ومؤسسة الدراسات الإسلامية في الجامعة الحرّة ببرلين، عام ٢٠٠٧م.

ولا بد لنا من أن نضيف أنّ كتاب المعالم جزء من الأعمال القصيرة نسبيًّا لفخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ)، ويبدو أنه كتبه في أخريات حياته. والنصّ المتوفّر حاليًّا عن المعالم يحتوي على قسمين؛ الأول: أصول الدين، والآخر: أصول الفقه. ولكن لا يعرف بدقة ما هو عدد الأقسام التي كان يشتمل عليها الكتاب في نسخته الأصلية. وقد ألّف الكاتبي القزويني (ت. ٦٧٥هـ) رسالة تحت عنوان: الأسئلة، تحتوي على هوامش نقدية على كتاب المعالم للرازي.

---

(65) http://WWW.irip. ir.

وقد سعى الكاتبي في جميع مواطن تعليقته ألَّا يبتعد عن نصّ المعالم، وأن ينتقد جميع تفاصيل استدلال الرازي. ثمّ جاء ابن كمونة وكتب على هوامش الكاتبي النقدية تعليقاتٍ أخرى، ولم يغفل فيه عن نقد أصل كتاب المعالم للرازي. يقول ابن كمونة في مقدّمته: «إنّ كتاب المعالم من أكثر كتب الفخر الرازي المختصرة نفعاً ودقّة، وفي بعض الموارد تمكّن المؤلف من بيان آرائه بشكلٍ جيّد». ثمّ أضاف قائلاً: إنه كان يروم نقد مؤلف الرازي قبل الاطلاع على أسئلة الكاتبيً. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ مؤلف ابن كمونة هو إجابة عن هوامش الكاتبي، ونقد على معالم الرازي.

16- A common rationality: Mutazilism in Islam and Judaism, Vol. 15 of Istanbuler Texte und Studien, Ergon Verlag in Kommission, 2007, 250p. (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 4).

دراسة وتحقيق عن المشتركات العقلانية: بين الاعتزال في الديانة الإسلامية والديانة اليهودية، والذي قامت بتأليفه زابينه إشميتكه بمساعدة: كاميلات أدانك وديويد إسكلر.

17- Kashf al-ma›aqid fi sharh qawa›id al-aqa›id, Li-Mahmud Ibn Ali Ibn Mahmud al-Himmasi al-Razi; Iranian Institute of Philosophy. 2007/1386, 168p. Facsimile Edition of MS Berlin, Wetzstein 1527. Introduction and Indices by Sabine Schmidtke. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies; 4).

كتاب كشف المعاقد في شرح قواعد العقائد، تأليف محمود بن علي بن محمود الحمصي الرازي، الذي تمّ طبعه ونشره على النسخة الخطية الموجودة في مكتبة برلين الحكومية، مع مقدمة وفهارس زابينه إشميتكه من قبل مؤسسة التحقيق للحكمة والفلسفة في إيران ومؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة برلين الحرة في عام ٢٠٠٧م، وطبع على أساس الاستنساخ بطرية Facsimile: (فاكسيميلي) أي: صورة طبق الأصل.

ويمكن تقسيم الأعمال الكلامية للخواجة نصرالدين الطوسي (العالم والفيلسوف والمتكلّم المشهور في القرن السابع الهجري) إلى قسمين: أحدهما، مجموعة محدودة، وهي الأعمال المنسوبة له، وقد كتبها على أساس المباني الكلامية الإسماعيلية تقريباً، وتتعلق بعصر إقامته في سجن قلاع الإسماعيلية في قهستان، والقسم الآخر الأعمال والمؤلفات المجزوم بنسبتها إلى الخواجة نصير الدين الطوسي، وهي تلك التي انتصر فيها لأسس عقائد الإمامية. وهي عبارة عن: تجريد الاعتقاد، وقواعد العقائد.

وقد حظي هذان الكتابان بعد مدّة قصيرة من تأليفهما على شهرة وأهمية كبيرة، وتركا تأثيراً عميقاً في الأعمال الكلامية اللاحقة بين علماء الإمامية. وعلى الرغم من حيازة تجريد الاعتقاد الحظ الأوفى من الشروح والهوامش الكثيرة، ولكن هناك بعض الشروح على قواعد العقائد أيضاً، ومن أهمها شرح العلّامة الحلي (د. ٧٢٦هـ) تحت عنوان: كشف الفوائد. ويشتمل كتاب قواعد العقائد على مقدمة وخمسة أبواب على الترتيب الآتي:

في إثبات وجود العالم، في ذكر صفات الله، في ذكر الأفعال الإلهية، في النبوة والإمامة، في الوعد والوعيد.

وقام الطوسي في تأليفه لهذا الكتاب بمنهجه المزجي المعروف بين الكلام و الفلسفة، بالبحث في المسائل الاعتقادية، وفي ذلك فإنّ قسماً من الباب الرابع يتطرق فيه الطوسي لشرح عقائد الفرق المختلفة في باب الإمامة.

ونضيف هنا أنّ كشف المعاقد في شرح القواعد، الذي طبع بشكل استنساخ، يعد أيضاً من جملة الشروح التي كتبها تاج الدين محمود بن علي الحمصي الرازي، على قواعد العقائد للخواجة نصير الدين الطوسي، والرازي في شرحه لم يذكر جميع متن كتاب القواعد، واكتفى بشرح الكلمات التي وردت في بداية هذا الكتاب، مع استخدام كلمة «قال» في بداية الكلام، وينتهي بكلمة «إلى آخره». واستخدم تاج الدين الرازي في شرحه منهج التأليف لكتاب القواعد، وصرح أنّ الغرض من تأليف هذا الكتاب: شرح عقائد الفرق فقط، ولا يتضمن بيان عقائده الشخصية. ولكن من خلال قراءة هذا الكتاب يتبيّن أنّ الرازي بقي وفيًّا لمتن القواعد وآراء الطوسي، وعلى حدّ قول إشميتكه (مقدمة، ص ١٨): إنّ شرح الرازي يمكن اعتباره بمثابة استنطاق للقواعد مع إضافة بعض الجزئيات التي يمكن مطالعتها بشكل مستقل عن المتن الأصل، إنّ كتاب كشف المعاقد يمثّل حلقة في قراءة عقائد الإمامية قبل ظهور الصفوية ويحظى بأهمية بالغة.

وفي هذا المجال فإنّ النسخة الموجودة في مكتب برلين الحكومية -مع الالتفات إلى اشتمالها بعض تصحيحات وإضافات الشارح نفسه- تحظى بأهمية فائقة، وفضلاً عن ذلك فإنّ المتن أيضاً يعتبر من الشروح القديمة لكتاب القواعد، ولم يقع لحدّ الآن بيد المحققين.

المسألة الأخيرة: إننا لا نعرف الكثير عن سيرة وأعمال تاج الدين الرازي. وبناءً على المعلومات القليلة التي ساقتها السيدة سابينة إشميتكه في الصفحة الحادية عشرة إلى الثالثة عشرة، قيل: إنّ تاج الدين الرازي كان من تلاميذ العلامة الحلي، وإنه بالإضافة إلى كشف المعاقد، قد كتب شرحاً على الرسالة الشمسية لنجم الدين الكاتبي (ت. ٦٧٥هـ)، وشرح على الفصول الإيلاقية لمحمد بن يوسف الإيلاقي (ت. حوالي ٤٦٠هـ) تحت عنوان:

الأمالي العراقية.

وقد استطردت السيدة سابينة إشميتكه قائلة: هناك نسخ في المكتبة الحكومية ببرلين تحتوي على ملاحظات لتاج الدين الرازي، وهي تساعد كثيراً في التعرّف على مكان وزمان حياته وأسرته. وقد ذكرت بعض التقريرات عن تلك الملاحظات في الصفحة الثالثة عشرة إلى السابعة عشرة من مقدّمتها. إنّ إحدى تلك النُّسخ هي نسخة مخطوطة لكشف المعاقد، وإنها تشتمل على بعض الصفحات المكتوبة بخطّ يده، وقد ذكرت في خاتمتها أنها قابلت النسخة نفسها بالنص. وقد كتبت السيدة سابينة إشميتكه مقدّمة باللغة الإنجليزية تحدّثت فيها بإيجاز عن الأعمال الكلامية للخواجة نصير الدين الطوسي، وشرح قواعد العقائد، وتاج الدين الرازي وشرحه على القواعد، والنسخة المخطوطة المحفوظة في برلين. وإنّ هذه المقدمة وترجمتها الفارسية من قبل السيد أحمد رضا رحيمي ريسه قد أدرجت في بداية هذا الكتاب(٦٦).

18- Ferdinand Karsch-Haack: Homoerotik im Arabertum. Gesammelte Aufsatze. Herausgegeben von Sabine Schmidtke. Hamburg: Manerschwarmskript, 2005. (Bibliothek rosa Winkel. Sonderreihe: Wissenchaft M 3).

19- A Mu›tazilite creed of Az-Zamakhshari fi Usul Addin, Stuttgar: Steiner, 1997, Vol. 51, Part 4 of Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes: Im Auftrage der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft, Deutsche Morgenlandischen. Jar Allah al-Zamakhshari: Kitab al-Minhaj fi usul al-din. Introduced and edited by Sabine Schmidtke. Beirut: Arab Scientific Publishers, 14282) .2007/nd Edition).

كتاب المنهاج في أصول الدين، هو رسالة عقائدية في شرح عقائد المعتزلة للزمخشري (ت ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م)، وبالاستفادة من مضمون كتاب المنهاج.

عمدت السيدة سابينة إشميتكه إلى ترجمته من العربية إلى الإنجليزية بالإضافة إلى تصحيحه وتقويمه.

20- Badhl al-majhud fi ifham al-Yahud: Samaw›al al-Maghribi›s (d. 570/1175): the early recension, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, 71p;

(66) http://WWW.miasmaktoob. ir.

(facsims). (Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes; LVII, 2).

هذا الكتاب: بذل المجهود في إفحام اليهود، تأليف صموئل بن يحيى المغربي (ت ٥٧٠هـ/ ١١٧٥م)، الذي قامت السيدة إشميتكه بنشره بمساعدة رضا بور جوادي، وإبراهيم مرازكا[٦٧]، بشكل استنساخ Facsimile (فاكسيميلي) أي: صورة مطابقة للأصل.

21- Muhammad b. Ali b. Abi Jumhur al-Ahsa›I (d. After 906/1501): Mujli mir›at al-munji fi I-Kalam wa-l-hikmatayn wa-l-tasawwuf. Lithograph edition by Ahmad al-Shirazi (Tehran 1329/1911). Reprinted with an Introduction, Table of Contents, and Indices by Sabine Schmidtke. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2008 (Series on Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies).

22- Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran. Eds. Camila Adang & S. Schmidtke. Wurzburg: Ergon (forthcoming), (Istanbuuler Texted und Sudies).

23- Handbook of Mutazilite Works and Manuscripts. General Editors: Gregor Schwarb, Sabine Schmidtke and David Sklare. Leiden: Brill (Handbuch der Orientalistik) (forthcoming).

ب- المقالات

1- «Al-Allama al-Hilli and Shi›ite Mu›tazilite Theology». Spekturm Iran, 7 iii. (1994) 10-35, 126-7.

2- «The Influence of Sams al-Din Sahrazuri (7th/13th century) on Abn Abi Jumhur al-Ahsa›I (d. After 904/1499)». Encounters of Words and Texts: Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild on the Occasion of His 60th Birthday. Presented by Kis Puplish in Bonn. Wdd. Lutz Edzard & Christian. Szyska. Hildesheim: Olms, Olms, 1997: 23-32.

3- «Twelver-Shi›ite Ressources in Europe. The Sgh›ite Collection at the Oriental Department of the University at Cologne, The Fonds Henry Corbin and the Fonds Shaykhi at the Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE).

(67) Ibrahim Marazka.

Paris, With a catalougue of the Fonds Shaykhi». 285 I (1997) 73-122. (With Mohammad Ali Amir-Moezzi).

4- «Neuere Forschungen zur Mu›tazila-Forschung unter besonderer Berucksichtigung der Spateren Mu›tazila ab dem 4./10. Jahrhundert». Arabica, 45(1998) 379-408.

5- «Homoeroticism and homosexuality in Islam: a review article». Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 62 ii (1999) 260-66.

6- «The Doctrine of the Transmigration of Soul according to Shihab al-Din al-Suhrawardi (Killed 587/1191) and his Followers». Studia Iranica 28 (1999). 237-411.

7- «Die westliche Konstruktion Marokkos als Landschaft freier Homoerotik». Die Welt des Islams, 40.

8- «Theologie, Philosophie und Mystik. Ein Beispiel aus dem zwolferschiitischen Islam des 15, Jh». Edith Stein Jahrbuch. Jahrwszeitschrift fur Philosophie, Theologie, Padagogik, Andere Wissenschaften, Literatur, Kunst, 7(2001) 174-191.

9- «Schriftenverzeichnis Ferdinand Karsch (-Haack) (1853-1936)». Zeitschrift fur schwule Geschichte, Nr. 31 (Dezember 2001) 13-32.

10- «II Firk. Arab. 111- A copy of al-Sharif al-Murtaza›s Kitab al-Dhakhira completed in 427/1079-80 in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg.» (Persian) Ma›arif, 20 ii (1382/2003) 68-84.

(نسخة قديمة عن كتاب الذخيرة للشريف المرتضى، يعود تاريخ كتابتها إلى: ٤٧٢هـ)؛ ترجمة: رضا بور جوادي، مجلة: معارف، العدد: ٥٩، عام ٢٠٠٣م، ص٦٨ – ٨٤.

11- «Recent Studies on the Philosophy of /illumination and Perspective for Further Research.» In: Daneshnamah. The Bilingual Quqrterly of the Shahid Beheshti University, 1 ii (Spring/Summer 2003) 101-119 (English Section), 69 (Persian Section).

12- «Studies on Sa›d b. Mansur Ibn Kammuna (d. 6831284/): Beginnings, Achievements, and Perspectives». Persica. Annual of the Dutch-Iranian Society, 29 (2003) 105 - 121 (Published in 2004).

13- «The ijaze from Abd Allah b. Salih al-Samahiji to Nasir al-Jarudi al-Qatifi: A Source for the Twelver Shi›I Scholary Tradition of Bahrayn». Culture and Wilferd Madelung. Edd. Farhad Daftary & Josef W. Meri. London: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2003, 64 - 85.

14- «Re-Edition of al-Minhaj fi usul al-din by Jar Allah al-Zamakhshari». (Persian) Ma›arif, 20 iii (1382/ 2004) 107 - 148.

(تصحيح جديد لكتاب المنهاج في أصول الدين للزمخشري)، ترجمة: رضا بور جوادي، مجلة: معارف، العدد: ٦٩، عام: ٢٠٠٣م، ص١٠٧ – ١٤٨.

15- «Der Brifwechsel Hans Kahnert (Janus)- Kurt Hiller.Eine Quelle zu Farsch (-Haack)». Capri. Zeitschrift fur schwule Geschichte Nr, 35. (Mai 2004) 24 - 31.

16- «Qutb al-Din al-Shirazi›s (d. 710/ 1311) Durrat al-Taj and Sources. (Studieson Qutb al-Din al-Shirazi I)». Journal Asiatique, 292 i-ii (2004) 309-328 (With Reza Pourjavady).

17- «A Bibliography of Ibn Jumhur al-Ahsai›s Works. Translated with additions and corrections by A. R. Rahimi Risseh». (Persian) Nushe Pazuhi. A Collection of Essays Articles on Manuscripts Studies and Related Subjects, 1 (2004) 291 - 309.

(دراسة المؤلفات والنسخ المخطوطة لابن أبي جمهور الأحسائي)، ترجمه إلى الفارسية: أحمد رضا رحيمي ريسه، مجلة: تحقيق النسخ (نسخه بجوهي)، الكتاب الأول، قم، ٢٠٠٤م، ص٢٩١ – ٣٠٩.

18- «Heinrich Hossli›s Quellen zum Orient». Capri. Zeitschrift fur schwule Geschichte Nr, Nr. 36 (Januar 2005), pp. 39 - 46.

19- «The Karaites› Encounter with the Thought of Abu l-Husayn al-Basri (d. 436/ 1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-

collection, St. Petersburg». Arabica, 53 I (2006), pp. 108 - 142.

20- «Some notes on a new edition of a medieval philosophical text in Turkey: Shams al-Din al-Shahrazuri›s Rasa›il al-Shajara al-ilahiyya». Die Welt des Islams, 46i)2006), pp. 76 - 85 (With Reza Pourjavady).

21- «Muslim Polemics against Jadaism and Christianity in 18th Century Iran. The Literary Sources of aqa Muhammad Ali Bihbahani›s (1144/ 1732 - 1216/ 1801) Radd-I Shubahat al-Kuffar». Studia Iranica, 35 (2006), pp. 69 - 94 (with Reza Pourjavady).

22- «Mu›tazili Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg. A Descriptive Catalouge». A Common Rationality. Mu›tazilism in Islam and Judaism. Wds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke and David Sklare. Wurzburg: Ergon, 2007, pp. 377- 462.

23- «Forms and Functions of, Licences To Transmit› (Ijazas) in 18th Century, Iran Abd Allah al-Musawi al-Jaza›iri al-Tustari›s (1112- 73 / 1701- 59) Ijaza Kabira». In: Apeaking for islam. Religious Authorities in Muslim Societies. Eds. Gurdun Kramer & Sabine Schmidtke. Leiden: Brill, 2006, pp. 95 - 127.

14- «Ferdinand Karsch- Haack. Ein biobiliografischer Abriss». Capri. Zeitschrift fur schwule Geschichte, Nr. 38 (Januar 2006), pp. 24 - 36.

25- «TheJewish Reception of Samaw›al al-Maghribi›s (d. 570 / 1175) Ifhamm al-yahud. Some Evidence from the Abraham Firkovitch Collection)». In: Jeruslem Studies of Arabic and Islam, 31 (2006) pp. 327 - 349 (Studies in memory of Professor Franz Rosenthal) (with Bruno Chiesa).

26- «Yusuf al-Basri›s. Theology». A Common Rationality Mu›tazilism in Islam and Judaism. Eds. Camila Adang, Sabine Schmidtke and David Sklare. Wurzburg: Ergon, 2007, pp) 229 - 296 (with Wilferd Madelung).

27- «The Qutb al-Din al-Shirazi (d. 710 / 1311) Codex (Ms. Mar›ashi 128989) (Studies on Qutb al-Din al-Shirazi II)». Studia Iranica 36 (2007), pp. 279 - 301 (with Reza Pourjavady).

28- «Islamic Rational Theology in the Collections of Leiden University. The Supplements› of the Zaydi Imam al-Natiq bi-l-haqq (d. 1033) to the theological Summa of Abu. Ali Ibn Khalad (fi. Second half of the 10th century)».

Omslag. Bulletin van de Universiteitsbibliothek Leiden en het Scaliger Institute 3 - 2007, pp. 6 - 7 (with Camila Adang).

29- «Etude de la literature polemique contre le judaisem». Annuaire 114. Resume des conferences et travaux 2005 - 2006. Ecole Pratique des Hautes Etudese. Sections Religieuses. Paris 2007, pp. 183 - 186.

30- «Der Kategorienkommentar von Abu-Farag Abdallah Ibn al-ayyib. Texte und Untersuchungen. BY CLEOPHEA FERRARI»; in: Journal of Islamic studies 2007 18 (3) 413 - 414.

31- «Rationalism et theologie dans le monde musulman medieval. Bref etat des lieux». Revue de L›histoire des religions (forthcoming) (with Mohammad Ali Amir- Moezzi).

32- «Ahmad b. Mustfa Tashkopruzade›s (d. 968 / 1561) Polemical tract against Judaism». Al-Qantara Revista de Estudios Arabes 29 I (2008), pp. 79 - 113 (& Corrigendum i-ii) (with Camila Adang).

33- «Qadi Abd al-Jabbar al-Hamadani (d. 415/ 1025) on The Promise and Threat. An Edition of a Fragment of his kitab al-Mughni› fi abwab al-tawhid wa l-adl Preserved in the firkovitch- Collection, St. Petersburg (II Firk. Arab. 105, ff. 14 - 92). Melanges de I›Institut Dominican d›Etudes orientales, 27 (2008), pp. 37 - 117 (with Omar Hamdan).

34- «Ibn Kammuna, filusuf-I ta›thir gudhar,» Kitab-I mah-I falsafa 2 xiv (Aban 1387/ December 2008) (Special issue devoted to Ibn Kammuna), pp. 133 - 135.

35- «Abu al-Husayn al-Basri on the Torah and its Abrogation». Melanges de L›Universite saint Joseph, 61 (2008), pp. 559 - 580.

36- «Theological Rationalism in the Medieval World of Islam». Al-

›Usur al Wusta: The Bulletin of Middle East Medievalists, 20 I, April, 2008, pp. 17 - 29.

37- «Rationale Theologie in der islamischen Welt des Mittelalters». Verkundigung und Forschung, 53 ii (2008), pp. 57 - 72.

38- «Qutb al-Din-Shirazi (d. 710/ 1311) as a Teacher: an analysis of his ijazat. (Studies on Qutb al-Din al-Shirazi III)». Journal Asiatique (forthcoming) (with Reza Pourjavady).

39- «Epistle Convincing the Jews regarding (the error of) what they claim about the Torah on the basis of theology (Risalat Ilzam al-yahud fima za›amu fi l-tawrat min qibal ilm al-Kalam) by Publications Sabine Schmidtke iii al-Salam. A critical edition», Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran. Eds. Camila Adang & Sabine Schmidtke. Wurzburg: Ergon (forthcoming) (lstanbuler Texte und Studien).

40- «Sayyid Muhammad Mahdi al-Burujirdi al-tabataba›I›s («Bahr al-Ulum», d. 1212/ 1797) Debate with the Jews of Dhu l-Kifl. A survery of its transmission, with critical editions of its Arabic and Persian versions», Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran. Camila Adang & Sabine Schmidtke. Wurzburg: Ergon (forthcoming) (lstanbuler Texte und Studien) (with Reza Pourjavady).

41- «MS Berlin, Wetzstein II 1527. A unique manuscript of Mahmud al-Himmasi al-Razi›s Kashf al-ma›aqid fi sharhi Qawa›id al-aqa›id.» Tribute to Michael. Studies in Jewish and Muslim Thought Presented to Professor Michael Schwartz, eds. Sara Klein- Braslavy, Binyamin Abrahamov, Josef Sadan, Tel Aviv: The Laster and Sally Entin Faculty of Humanities, The Chaim Rosenberg Schooll of Jewish Studies, 2009, pp. 67* - 78 * (in press).

42- «Abu al-Husayn al-Basri and his transmission of bibliocal Materials from Fakhr al-Din al-Razi›s Mafatih al-ghayb». Islam and Christian- Muslim

Relations, 20 ii (2009), pp. 105 - 118.

43- «The Doctrinal views of the Banu I-Awd (early 8th/ 14th century): an analysis of ms Arab. F. 64 (Bodleian Library, Oxford)». Le shi›isme imamate quarante ans après. Hommage a Etan Kohlberg. Eds. Mohammad Ali Amir Moezzi, Meir Barasher, Simon Hopkins. Turnhout: Brepols, 2009, pp. 357 - 382.

44- «New sources for the Life and work of Ibn Abi Jumhur al-Ahsa›I». Studia Iranica 38 (2009) (in press).

45- «Mutazili Discussions of the Abrogation of the Torah. Ibn Khallad (4th/ 10th centuty) and his Commentatprs». Reason and Faith in Medieval Judaism and Islam. Eds. Maria Angeles Gallego and Judith Olszowy-Schlanger. Leiden: Brill (forthcoming) (with Camilla Adang).

46- «The Rightly Guiding Epistle (al-Risala al-Hadiya) by Abd al-Salam al-Muhtadi al-Muhammadi. A Critical Edition». Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 35 (2009) (in Press).

47- «Moshe Perlmann (1905 - 2001): List of Writings and Publications». Jerusalem Studies in Arabic and Islam 35 (2009) (in Press).

48- «Moshe Perlmann (1905 - 2001): A Biographical: A Biographical Sketch» Jerusalem Studies in Arabic and Islam 35 (2009) (in Press).

٤٩- «الجبائي، أبو علي محمد بن عبدالوهاب موسوعة عالم الإسلام، بإشراف: غلام علي حداد عادل، ج ٩، ص ٥٤٠ - ٥٤٤.

٥٠- «نظرية تناسخ النفس من منظار شهاب الدين السهروردي وأتباعه»، هذه مقالة قدمت في المؤتمر الدولي للحكيم الملا صدرا في طهران، في أوائل الشهر الخامس من عام ١٩٩٩، وطبع في المجلد الثالث، من أعمال المؤتمر تحت عنوان: الملا صدرا والدراسات المقارنة، طهران، مؤسسة الحكمة الإسلامية الصدرائية ٢٠١٠م.

٥١- «التستري، أبو الفضل)، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، بإشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، ج ٥، ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

٥٢- «مواجهة القرائيم مع فكر أبي الحسين البصري، على اساس مجموعة فركويتش في سن بطرسبورغ الروسية، ترجمة محمد كاظم رحمتي، مجلة هفت آسمان(السموات السبع)، العدد: ٣٣، ربيع ٢٠٠٧م، ص١٧١ - ١٩٢. وهذه المقالة طبعت للمرّة الثانية في كتاب: الفرق الإسلامية في إيران في العقود الوسطى للاستاذ محمد كاظم رحمتي عام ١٩٩٨م.

٥٣- «ابن أبي جمهور الاحسائي وعلاقته بالمدرسة الشيرازية»، هذه المقالة نوقشت للمرة الأولى في المؤتمر الدولي للمدرسة الشيرازية (مكتب شيراز) الفلسفية في السابع والعشرون والثامن والعشرون من شهر أبريل (نيسان) عام ٢٠٠٤، في قاعة العلّامة الجعفري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة شيراز[٦٨].

٥٤- «ابن العودي من علماء الشيعة في الحلة، ومجموعته القيمة بخطه -ابن العودي- في مكتبة بادليان[٦٩]». هو عنوان المقالة غير المدوّنة[٧٠] التي عرضها السيد محسن الموسوي في موقعه الالكتروني، وقد دونتها السيدة إشميتكه وترجمها السيد موسى للكتاب التذكاري الذي سيصدر بمناسبة الذكرى السنوية لوفاة السيد عبد العزيز الطباطبائي[٧١].

-٣-

إطلالة على بعض آراء الدكتورة زابينه إشميتكه، في محاضراتها

أ- في شهر أيار (مايو) عام ٢٠٠٦، أُقيمت الجلسة التخصصية الثانية والأربعين من سلسلة الجلسات في مركز التحقيق للتراث المخطوط مع محاضرة البرفسورة زابينه إشميتكه،

---

(68) http://WWW.kakaie. com.

(٦٩) من اشهر المكتبات البريطانية في لندن، حيث تحتوي على النفائس من المخطوطات العربية والإسلامية، منها المجموعة النفيسة وبخط المؤلف لابن العودي، التي تحتوي على ١٥ رسالة في علم الكلام للمصنف وعلماء شيعة آخرون، نسخة من هذه الرسائل وهي مستنسخة عن نسخة بادليان البريطانية موجودة في مكتبة المحقق الطباطبائي في قم (المترجم).

(٧٠) في الحقيقة المقالة كانت مدونة لدى السيدة إشميتكه، وأنا شخصيًّا أعطيتها للسيد موسى الموسوي حيث أخذتها من الدكتور حامد ناجي آنذلك، وبعد مدة قصيرة نشرت السيدة إشميتكه المقال في هذه المجموعة:

Sabine Schmidtke, “The doctrinal views of the Banu l-'Awd (early 8th/14th century): an analysis of ms Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)”

Le shi'isme imamite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg. Eds. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir Bar-Asher, Simon Hopkins. Turnhout: Brepols, 2009, pp. 357382-.

(المترجم).

(71) http://WWW.Kateban. ir.

بحضور جماعة من العلماء والمحققين، وطلَّاب في العلوم الفلسفية والكلام والعلوم الإسلامية، في بناية المركز الواقع في شارع انقلاب، بين شارع أبوريحان والجامعة –جامعة طهران– في بناية فرودرين، في الطبقة الثانية، الشقة رقم: ٩، تحت عنوان: تأثير الأفكار الفلسفية لابن كمونه على الفلاسفة من بعده، وطرحت إشميتكه بشكل مباشر وعن طريق الإنترنت بواسطة (Paltalk Messenger) من غرفة (miramaktoob)، وقالت: إنّ ابن كمونه يعتبر أحد أهم الفلاسفة في العالم الإسلامي بعد ابن سينا ومن جملة الفلاسفة الذين حازوا الشهرة في حياتهم، ومضافاً إلى الكثير من المحاورات العديدة التي أجراها في شرق العالم الإسلامي، فإنّه كتب كتابين: شرح التلويحات، والجديد في الحكمة، واستقبلت كتاباته واستنسخت في حياته في تبريز وبغداد وإصفهان وحتى في النجف.

وقد أشارت شميتكة إلى تأثير ابن كمونه على الفلاسفة من بعده، وقالت: «لقد تأثر كلّ من الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي في أعمالهما بابن كمونة. بحيث يقول قطب الدين الشيرازي: لقد استفدت في شرحي لحكمة الإشراق من بعض شروح ابن كمونة. كما يكاد يكون قطب الدين الشيرازي في كتابه (درّة التاج) مجرّد مترجم لكتاب (الجديد في الحكمة) لابن كمونة، دون أن يشير قطب الدين الشيرازي إلى ذلك(٧٢). كان قطب الدين الشيرازي يشجّع تلاميذه على قراءة أعمال ابن كمونة، كما عمد إلى استقاء أكثر أفكاره من ابن كمونة. إنّ الكثير من الفلاسفة الذين جاؤوا بعد ابن كمونة لم يستفيدوا من منطقه الفكري إلَّا نادراً. من باب المثال نجد غياث الدين الدواني(٧٣)، الذي ولد بعد وفاة ابن كمونة بقرن ونصف من الزمن لم يلتفت من بين آراء ابن كمونة إلَّا إلى شبهته بشأن استحالة واجب الوجود. وحتى في عهد شمس الدين الخفري تتعرّض فلسفة ابن كمونة للتحريف، وإنّ الكثير من العلماء الآخرين لا يرجعون إلى مؤلفات ابن كمونة مباشرة، وإنما يتعرّفون إليها من خلال الردود التي كتبها الدواني عن شبهاته. فقد بحث شمس الدين الخفري في كتابه شرح تجريد الخواجة [نصير الدين الطوسي] مسألة واجب الوجود، واعترض عليه بشدّة. يبدو أنّ شمس الدين الخفري لم يكن يعرف ابن كمونة إلَّا من خلال مؤلفات الدواني، لذلك لم يكن يعلم أنّ ابن كمونة قد أجاب بنفسه عن الشبهة التي أثارها.

كما عمد عصمة الله بن كمال الدين البخاري إلى نسبة شبهتي الجذر الأصم وشبهة

---

(٧٢) للمزيد عماً أخذ قطب الدين الشيرازي في كتابه (درة التاج) من ابن كمونه راجع مقدمة تحقيق كتاب: الكاشف (الجديد في الحكمة) عز الدولة سعد بن كمونة البغدادي، تصحيح وتحقيق: حامد ناجي إصفهاني، مؤسسة التحقيق والفلسفة في إيران – طهران، ومؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة برلين الحرة، المانيا، ٢٠٠٨، ص ٤٥ – ٤٨ (المترجم).

(٧٣) يحتمل أن يكون «جلال الدين الدواني» الفيلسوف والمتكلم الشيعي الشهير (المترجم).

الاستلزام إلى ابن كمونة. يمكن القول: إنّ صدر المتألهين هو الوحيد الذي تابع شبهات ابن كمونة المذكورة في كتب شمس الدين الخفري، وأدرك أنّ ابن كمونة لم يذكرها. لم يكن كتاب ابن كمونة في متناول صدر المتألهين، وإلّا لكان له موقف آخر. كما نجد المير داماد يتحدّث عن آراء ابن كمونة بتهكّم، وربما يعود ذلك إلى عدم امتلاكه نصّ ابن كمونة.

إنّ الفلاسفة المسلمين لا يعرفون ابن كمونة إلّا من خلال شبهاته. وفي العهد الصفوي يتم تأليف العديد من الرسائل حول ثلاث شبهات تنسب إلى ابن كمونة، والذي يبقى مجهولاً في البين هو فلسفته.

ب- مؤتمر قطب الدين الشيرازي: عقد في عام ٢٠٠٦ من قبل مؤسسة الفنون الثقافية[٧٤] في العاصمة الإيرانية طهران (فرهنگستان هنر)، تضمن المؤتمر خمس برامج فكرية وثقافية أُقيمت في مدن طهران، شيراز، كازرون، تبريز، وقم، وبعد إتمام المحاضرات كانت تقام جلسة سؤال وجواب بحضور كل من: الدكتورة زابينه إشميتكه، والدكتور رضا بور جوادي، والدكتور السيد حسين السيد الموسوي، والدكتور جودي فايفر والدكتور مصطفى نديم، حول محاور «قبول وحدة النفس» و«ضرورة إجراء تحقيقات أكثر حول حياة قطب الدين الشيرازي»، وتركزت محاظرة السيدة إشميتكه في هذا المؤتمر حول مجموعة من النسخ الخطية المكتوبة بخط قطب الدين الشيرازي، والتي تم العثور عليها مؤخراً في مكتبة آية الله السيد المرعشي النجفي في قم، وتحدّثت إشميتكه عن شخصية قطب الدين الفلسفية وقالت: «لقد كان تلميذاً لنصير الدين الطوسي ونجم الدين الكاتبي. ولكننا إذا راجعنا مؤلفاته لا نجد ذاك التأثر بالخواجة نصير الدين أو الكاتبي. أي إننا لو استثنينا بضعة مسائل في المنطق، وهي تلك التي نسج فيها قطب الدين على منوال الخواجة نصير الدين، لن نجد هناك أي وجه شبه آخر بينهما. كما تحكي الهوامش على (حكمة العين) أنه كان يختلف عن الكاتبي في الرأي».

وتعقيباً على محاظرة السيدة إشميتكه قال رضا بور جوادي: «إنّ قطب الدين الشيرازي منذ النصف الثاني من القرن السابع سار على نهج المدرسة الفلسفية التي أرست قواعدها على آراء السهروردي»، واستطرد قائلاً: «إنّ رسالة قطب الدين الأخرى في الفلسفة، إنما هي ترجمة حرفية لكتاب (الكاشف) لابن كمونة الموجود في (درّة التاج). وفي هذه الرسالة يقدّم لنا قطب الدين نظريات مختلفة في البحوث المنطقية، كما أضاف أموراً أخرى من عنده».

كما ذهب السيد بور جوادي إلى القول بأنّ من جملة ما يُميّز رسائل ابن كمونة هو

---

(74) http://WWW.honar. ac. ir.

افتقارها إلى عناوين محددة، وأضاف قائلاً: «إنّ الكثير من كتابات ابن كمونه لها عناوين مختلفة، والرسالة المهمة الأخرى له تدور حول الديانات الثلاث: الإسلام والمسيحية واليهودية(٧٥)، وتحدثت عن هذه الديانات بكل حيادية بعيداً عن الانحياز»(٧٦).

-٤-

إطلالة على المصادر والمراجع المشتملة على آراء ونظريات الدكتورة إشميتكه

أ- نرى الإرجاعات والإسناد في بعض المصادر، كدائرة المعارف الإسلامية الكبرى (بإشراف: كاظم الموسوي البجنوردي)، إلى بعض نظريات إشميتكه، وعلى سبيل المثال، في المدخل للباقلاني (ج ١١)، جاء كالتالي: «إنّ الباقلاني استفاد من نظرية الذرات والأعراض لضمان قيمومية وقدرة الله المطلقة، ولكن النقطة التي التفت إليها ولفسن أيضاً هي أنّ نظرية الباقلاني في هذا الخصوص تمثّل إحدى جوانب صياغة النظرية السنية في إنكار العلية التي تقع بالضبط في مقابل رأي الفلاسفة وبعض المعتزلة، كالنظام، وعلى أساس تحليل ولفسن فإنّ الباقلاني في ذات كونه يتفق مع أصحابه الأشاعرة في عدم بقاء الأعراض فإنّه يخالفهم في مسألة بقاء الأجسام، وذلك بأنّ عبارة «أحوال الوجود» «الأكوان» صارت بديلاً لعبارة «معنى البقاء» على رأيه، و بقي على رأيه في مجال البقاء وعلى أساس فناء الأجسام متفقاً مع أصحابه الأشاعرة» (إشميتكه، ص ٥١٤).

وعلى أساس رأي أبي القاسم الأنصاري في الغنية فإنّ إشميتكه ترى أنّ الباقلاني رغم كونه في البداية يوافق نظرية الأشاعرة في البقاء ولكن نقل عنه أنّه ردّها بعد ذلك، ودليلها أنّه كان يشك في مسألة قدم صفات الله، والسؤال الذي طرحته على النحو التالي: هل هذه

(٧٥) العنوان الشهير والمطبوع للكتاب: تنقيح الابحاث للملل الثلاث، والذي صححها وحققها للمرة الأولى موشى (موسى) برلمان، والتي طبعت مع الترجمة الإنجليزية لها من قبل جامعة كاليفورنيا في الولايات المتحدة الأمريكية تحت هذا العنوان.

(76) sad B.Mansur ibn kammunas examination of the inquiries into the three faiths .A thirteen century essay in comparative religion, edited by MOSHE PERLMANN, university of California press, berkeley and los angeles,1967.

وهناك أطروحة جامعية لعلي نقي منزوي (الابن الأكبر للشيخ آغا بزرك الطهراني، صاحب كتاب الذريعة الى تصانيف الشيعة) طبعت في طهران تحت عنوان: تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، عز الدولة سعد بن منصور البغدادي (ابن كمونة)، حقّقه وقدّم له وعلق عليه: علي نقي منزوي، طهران، ٢٠٠٤.

وأخيراً أصدر الباحث الدكتور لويس صليبا الكتاب مع دراسة تحت هذا العنوان: تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، سعد الدين بن منصور بن كمونة، دراسة تحقيق تعليق: الدكتور لويس صليبا، دار ومكتبة بيبليون، جبيل- لبنان، ٢٠٠٩.

(المترجم)

الصفات تحتاج لبقائها إلى العرض؟ فإن كانت محتاجة للعرض في البقاء فإنّ ذلك مخالف للرأي الذي يقول: إنّه لا يوجد عرض في ذات الله وصفاته، ونقل أنّ أبا الحسن الأشعري كان يعتقد بأنّ صفات الله باقية بسبب بقائه، وبرأي الباقلاني فإنّ النتيجة من هذا الرأي أنّ كل شيء في أصله ممكن بذاته فهو باقٍ (الغزالي، ص ١٣١). وتضيف إشميتكه: على أساس مقولة الأشاعرة من أنّ الأعراض لا تبقى، فقد استدل على أنّ الجواهر لا تحتاج في بقائها إلى العرض، بل مادامت تمتلك نوعاً واحداً من أنواع الأعراض فهي باقية، وعلى هذا الأساس يرى أن الفناء يمتنع على أي نوع من أنواع الأعراض، وعليه فإنّ الجوهر إنّما يفنى فيما إذا زال عنه «الكون»، وتقول إشميتكه على أساس رواية أخرى: إنّ الباقلاني قد توصل إلى هذه النتيجة أيضاً وهو عدم وجود أي دليل على عدم بقاء الأعراض بالذات، وعلى هذا الأساس فإنّه متأثر باستدلالات المخالفين حيث وجد نفسه مضطراً لأن يقول إنّ الله يمكن أن يعدم الأبدان بفعل مباشر (ص ٢١٤ – ٢١٥).

ب- وثمة اهتمام والتفات في بعض المواقع الإلكترونية العلمية التخصصية، لرؤى ونظريات إشميتكه، وكمثال على ذلك ما نجده في مقالة بعنوان «الأدب عند المعتزلة في التاريخ» ورد فيها: «من جملة الكتب الكثيرة التي تنسب إلى القاضي عبدالجبار المعتزلي، للأسف فإنّ عدد محدوداً منها وصل إلينا، وطبعاً ينبغي القول: إننا بالنسبة لمعرفة آراء القدماء أقرب من هذه الناحية وأحسن حظًّا، لأنّه تقريباً منذ القرن السابع الهجري فإنّ أغلب وأهم تراث المعتزلة ومنها تراث ومخطوطات القاضي عبدالجبار لم تكن متاحة بيد الكتاب والمحققين وعلماء الإسلام في المراكز والحواضر الإسلامية الكبرى وكانت موجودة فقط بيد الزيديين في اليمن، والزيديون في اليمن كانوا متصلين بالزيديين في إيران، ومنهم في الري وخراسان في القرن السادس والسابع، وبذلك تمّ اكتشاف أكثر التراث المعتزلي من هذا الطريق... وعدد كبير من كتابات المعتزلة بقيت في تراث القرائيم في مصر والشام، وتفصيل ذلك ما أوردته أخيراً السيدة زابينه إشميتكه باللغة الإنجليزية في مجلة (Arabica) وسمعت أنّها ترجمت إلى اللغة الفارسية (من قبل محمد كاظم رحمتي).

كان للمعتزلة حتى أواخر القرون التالية حضور ضعيف في خوارزم وبعض المناطق الأخرى من خراسان، ولكن لم يبق لنا الكثير من تراثهم المتأخر، وبطبيعة الحال لا زال باب التحقيق في هذا الشان مفتوحاً.

وربما أمكن العثور على تراث أحناف المعتزلة المتأخرين في مكتبات آسيا الوسطى أو المكتبات التركيّة. وقد كان للمعتزلة تراثاً أدبيًّا أو بعض المؤلفات الدينية الأخرى التي اختلف التعاطي معها وحضيت باهتمام أكبر دون سواها. من باب المثال نجد الأمر مختلفاً بالنسبة إلى كاتب مثل الزمخشري الذي هو متكلم ومفسّر معتزلي، فهو بوصفه أديباً ومفسراً

سرعان ما وجد طريقه إلى الشهرة في العالم الإسلامي، حتى اخترقت أعماله ومؤلفاته الدائرة الاعتزالية، واستقبلت حتى من قبل الأشاعرة أنفسهم أيضاً.

وإنّ إطلالة على التراث التفسيري والتاريخي والرجالي في المرحلة اللاحقة تُشير إلى هذه الحقيقة بوضوح، بحيث لا نحتاج معه إلى ذكر الأدلة والشواهد. فمثلاً في كتاب (شد الإزار في تاريخ رجال شيراز) يمكن الوقوف على الحفاوة التي استقبل بها كتاب (تفسير الكشاف) في القرن الهجري الثامن، ونشاهد ذلك حتى في شعر حافظ الشيرازي أيضاً.

وبطبيعة الحال كانت هذه الحفاوة بين أهل السنة مصحوبة على الدوام بالنقد، وقد كتبت المؤلفات والهوامش في نقده، وقد ذكرت هذه النقود في (كشف الظنون)، و(إيضاح المكنون). بيد أنّ الملفت هو أنّ الإقبال الذي حظيت به المؤلفات الأدبية والتفسيرية للزمخشري المعتزلي والتي امتلأت بها المكاتب الشرقية والغربية، وهناك في بعضها العديد من النسخ للكتاب الواحد (ومنها تفسير الكشاف الذي توجد له نسخ قديمة جدًّاً وطبعاً هناك نسخ قديمة له في مكتبات اليمن أيضاً) لم تحظَ به مؤلفات الزمخشري الكلامية التي كتبت طبقاً للمذهب الاعتزالي. من باب المثال إنّ (رسالة المنهاج في أصول الدين للزمخشري) الصريحة في الاعتزال لم تلقَ رواجاً إلَّا في اليمن، وكانت نسخ هذه الرسالة متوفرة بكثرة في مكتبات هذا البلد طوال قرون.

وقد نشر هذا الكتاب مؤخراً من قبل السيدة سابينة إشميتكه (على ثلاث مراحل، بشكل مستقل، أو في مجلة المعارف بطهران)، ويمكن الوقوف في مقدمته على أفكار الزمخشري وآرائه الكلامية. كما توجد هناك مقالة للبروفيسور مادلونغ حول هذا الموضوع استفادت منها السيدة إشميتكه.

إنّ آخر ممثل بارز للمذهب الاعتزالي في مراكز الخلافة الرئيسة هو ابن أبي الحديد المعتزلي، ويتضح من خلال شرحه على نهج البلاغة أنه كان بحوزته الكثير من كتب المعتزلة. وقبل عدة سنوات تم نشر فهرسة بالكتب الموجودة في مكتبة ابن أبي الحديد المعتزلي، وقد تمّ التعريف بهذه المصادر فيها.

إنّ ما قيل إنما هو مقدمة للقول بأننا إذا كنا اليوم تقريباً نستفيد من أكثر من نصف كتاب (المغني) للقاضي عبد الجبار بفضل طباعته في مصر (بإشراف طه حسين) طبقاً لنسخ هذا الكتاب اليمنية، فهذا لا يعني أنّ المتقدّمين علينا كانوا يستفيدون من هذا الكتاب على نحو استفادتنا منه.

إنّ كتاب المغني كان مفقوداً لقرون طويلة من مكتبات الحواضر الإسلامية الرئيسة، ولم يكن موجوداً إلَّا في مكتبات اليمن أو جانبٍ منه في مكتبات الفرقة القرّائية.

من هنا فإنّ آراء المعتزلة لقرون متوالية لم تعرّف إلَّا من خلال تراث الآخرين بما في ذلك تراث خصومهم، من هنا لم يتمّ إدراك الكثير من الخلفيات الفكرية للمعتزلة بشكل واضح وصحيح.

وحاليًّا بسب ضياع المؤلفات الكلامية للمتقدّمين من المعتزلة من أمثال: أبي الهذيل، وإبراهيم النظام، والجبائيين وغيرهم، لم يعد بإمكاننا التعرّف على جانبٍ من أفكار وآراء المعتزلة، إلَّا عن طريق مصادر من قبيل: مؤلفات القاضي عبد الجبار المعتزلي. وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى القرون الأولى حيث ضاع الكثير من تراث الأجيال الثلاثة الأولى من المعتزلة، ولم يصل منه شيء إلى أسلافهم.

في الكثير من الموارد كانت المصادر التي تعرّف بالفرق من قبيل كتاب (مقالات الإسلاميين) لأبي الحسن الأشعري، أو الكتب الجدلية أو الردود على أفكار وآراء المعتزلة من قبل المؤلفات الكلامية للأشاعرة، هي مرجع المؤلفين والعلماء في التعريف بآراء المتقدّمين من المعتزلة.

وفي المراحل التالية ومن خلال هجرة المعتزلة، وانتقال تراثهم وكتبهم إلى اليمن، لم يكن حتى كتاب (المغني) للقاضي عبد الجبار متوفّراً؛ لنتمكن في الحدّ الأدنى من الوصول إلى آراء المعتزلة من خلاله.

ومن ناحية أخرى فإنّ تراث الزيدية المعتزلة في إيران واليمن لم يكن متوفراً عند المؤلفين والعلماء من غير الزيدية، من هنا كانت الأفكار والآراء المتبلورة حول المعتزلة في القرون المتأخرة، تستند في غالبها إلى مؤلفات خصومهم أو الدائرين في فلكهم. وفي هذا الإطار كان لتراث الفخر الرازي الكلامي سهم كبير في التعريف بالتراث الفكري للمعتزلة بين الأشاعرة، ونحن نعلم أنّ الفخر الرازي قد تأثر بآراء أبي الحسن البصري ومحمود الملاحمي الخوارزمي، واستفاد من تراثهما(٧٧)(٧٨).

-٥-

الـنـتـيـجـــة

من خلال دراسة أعمال شخصيات محققة بارزة ومشهورة من أمثال: مادلونغ وكلبرك وإشميتكه، لنا أن نستنتج أنّ الدراسات الإسلامية ذات التوجّه الشيعي اتخذت حاليًّا بين المستشرقين والأوساط العلمية والجامعات الغربية منحىً متسارعاً. وبغض النظر

(٧٧) انظر: زابينه إشميتكه، الآراء الكلامية للعلّامة الحلي.

(78) http://mohse 1361.persianblog.ir.

عن مختلف الملاحظات السياسية والدينية يجب على أولياء الأمور وأصحاب التأثير على مسار التحقيق في الحوزة العلمية (المعاهد الدينية والشرعية) والجامعة أن يعمدوا إلى تطوير الوعي والاهتمام، وتوجيه الجامعيين نحو التحقيق العصري في المجالات الحديثة، من خلال توفير الأرضية المناسبة للدراسات الحديثة عن التشيع، وتوفير الأدوات الضرورية والمناسبة، وإحياء الثقة بالنفس فيهم بغية إشراكهم في دراسة التشيّع على المستوى العالمي، والعمل خاصّة على نقد أعمال المستشرقين والدراسات الشيعية بشكل عام.

ومن ناحية أخرى يجب على الباحثين الشباب مضافاً إلى الاهتمام بماهية ونوع توجّهات الدراسات الاستشراقية أن يولوا اهتماماً كبيراً تجاه الأساليب البحثية والمواد التحقيقية وتنظيم نوع الأبحاث، وكذلك الاهتمام بالأولويات التحقيقية، وألّا يغفلوا الاهتمام بالنصوص الشيعية القديمة التي هي عبارة عن التراث الشيعي المدوّن (المخطوطات). وعليهم من خلال الالتفات إلى المستلزمات العالمية الراهنة أن يعدّوا أنفسهم للدخول في حلبة التنافس في الميادين التحقيقية، وأن يوفروا الأرضية والمناخ المناسب والعصري على الخصوص بشأن دراسة ونقد نصوص الباحثين الغربيين وأساليبهم التحقيقية، كي يتمكنوا من الإسهام في إعلاء شأن التشيع المتمثّل بـ(التشيّع الأثني عشري) بوصفه (الإسلام النموذجي) من خلال مواكبة التحقيقات حول التشيّع في العالم المعاصر.

دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية

الدكتور محمد الناصري*

الكتاب: دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

المؤلف: زكي الميلاد.

الناشر: النادي الأدبي بالرياض.

سنة النشر: الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

□ مدخل

لم يكن حظ الفلسفة من التأليف شبيهاً بغيرها من المعارف والعلوم في تراثنا المدون بالعربية، الذي تنعقد الريادة فيه إلى علوم التفسير وعلوم القرآن والحديث والفقه وأصوله، واللغة العربية وآدابها، وعلم الكلام وغيرها. بينما لا نعثر بالكم نفسه على مدونات مستقلة تعنى بالفلسفة وقضاياها في فترات التدوين قديماً وبالأخص حديثاً؛ إذ تعد الكتابات والمؤلفات في مجال الفلسفة، ضئيلة ومحدودة جدًّا، يسهل عدها وحصرها والإحاطة بها.

وعلى قلة التأليف فيها، فلقد عانت الفلسفة الإسلامية كثيراً من

* دكتوراه في الفكر الإسلامي وحوار الأديان والحضارات، المغرب.

القراءات المتعسفة والأحكام المسبقة فضلاً عن الظلم والارتياب الذي لازم الكثير من أعلامها وموضوعاتها. إذ لم تواجه فلسفة من الفلسفات مشاكل وصعوبات كالتي واجهتها الفلسفة الإسلامية عبر تاريخها، سواء من أهلها أو من غيرهم من الدارسين الغربيين وخاصة المستشرقين الذين أثاروا جملة من الشبهات تتعلّق بتسمية هذه الفلسفة وأصالتها وأهميتها، وبمصدرها وظروف نشأتها، بل بوجودها على وجه العموم. فأصدروا في ذلك أحكاماً جانبها الصواب؛ حيث انتهوا إلى نتائج لا تتسق والمعطيات العامة لتلك الظاهرة الفلسفية المتميزة في تاريخ الفكر الإنساني.

ومرد هذا التعسف في إصدار الأحكام يرجع إلى تصور خاطئ في الرؤية وخلل في المنهج، فأكثر الأحكام المتعسفة والأخطاء التي عمت دراسات المستشرقين ناجمة عن هذا الخلل المنهجي الذي يمكن تحديد خصائصه العامة والأفكار النظرية التي تشكل صلب جوهره في:

أولاً: نظرية المركزية الأوروبية، التي ترى أن أوروبا هي مركز التاريخ والحضارة، ورائدة العلم والفلسفة قديماً وحديثاً، على ضوئها يقرأ تاريخ الإنسانية ويقاس تطور الحضارة. ويعد الفيلسوف الألماني هيجل من أبرز المبشرين بهذه النظرية، من خلال دعوته المتكررة بأن تشطب الفلسفة الشرقية من تاريخ الفلسفة؛ لأنها مستندة إلى الدين وممتزجة به. وتاريخ الفلسفة عنده لا يشمل تاريخ الأديان، ولأن الفلسفة تمثل المرحلة النهائية من خط تطوري صاعد يبدأ بالفن فالدين فالفلسفة في صورتها العقلية الخالصة التي لم تظهر إلّا عند اليونان قديماً، وفي الفلسفة الغربية الأوروبية منذ عصر النهضة حديثاً. فماذا يبقى من تاريخ الفلسفة؟ لا يبقى -بحسب هذه النظرية- غير الفلسفة الأوروبية بشقيها القديم والحديث، وتظل أوروبا هي المركز العقلي في هذا العالم.

ثانياً: النظرية العرقية، والذي يعد إرنست رينان من أبرز دعاتها، حيث يصرح بأن الجنس السامي أدنى من الجنس الآري، وعلى هذا الأساس ينفي أن يكون للجنس السامي أي أثر فلسفي خاص به، وما الفلسفة عندهم إلّا اقتباس خارجي صرف من اليونانيين، لذا فإن الفلسفة الإسلامية هي الفلسفة اليونانية منقولة إلى العربية، وينفي رينان بإصرار أي أثر للعقيدة الإسلامية في نشأة هذه الفلسفة(١).

لقد كانت هذه الأفكار سبباً في الأخطاء الكثيرة التي وقع فيها المستشرقون. وأمام فداحة هذه الأخطاء كان لا بد من ظهور كتابات تهتم بدراسة الفلسفة الإسلامية وتبرز

---

(١) إبراهيم العاتي، إشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الإسلامية، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ٢٠٠٣م، ص ١٠-١٣.

أصالتها وأهميتها وتفرد موضوعاتها، وفي سياق التعريف ببعض الكتابات المنشورة حول الفلسفة الإسلامية، يأتي الكتاب الماثل بين أيدينا، وهو أحد كتابات المفكر السعودي الأستاذ زكي الميلاد التي صنفها ضمن خطابه التجديدي الذي يشتغل عليه منذ فترة ليست بالقصيرة.

والكتاب هو حصيلة مطالعة الأستاذ الميلاد في موضوع تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهو يغطي ستة مؤلفات، تعد من أسبق وأبرز وأهم المؤلفات، والأكثر شهرة في القرين العشرين في المجال العربي، والتي باتت تمثل اليوم مراجع أساسية في موضوع تاريخ الفلسفة الإسلامية.

وهذه المؤلفات بحسب ترتيب تاريخ صدورها، هي:

١- تاريخ الفلسفة في الإسلام، للمستشرق الهولندي دي بور، الصادر باللغة الألمانية سنة ١٩٠١م، وفي ترجمته الإنجليزية سنة ١٩٠٣م، وفي طبعته العربية سنة ١٩٣٨م.

٢- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ مصطفى عبد الرازق، الصادر سنة ١٩٤٤م.

٣- في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيق، للدكتور إبراهيم مدكور، الصادر سنة ١٩٤٧م.

٤- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، للدكتور علي سامي النشار، الصادر سنة ١٩٥٤م.

٥- تاريخ الفلسفة الإسلامية، للمستشرق الفرنسي هنري كوربان، الصادر باللغة الفرنسية سنة ١٩٦٤م، وفي طبعته العربية سنة ١٩٦٨م.

٦- تاريخ الفلسفة الإسلامية، للدكتور ماجد فخري، الصادر باللغة الإنجليزية سنة ١٩٧٠م، وفي طبعته العربية سنة ١٩٧٨م.

وقد جاء الكتاب في شكله العام يضم ستة فصول ومقدمة، حيث خصص الأستاذ زكي فصلاً مستقلاً لكل واحد من المؤلفات الستة، مرتبة بحسب تاريخ صدورها، وتشرح هذه الفصول الستة أهمية كل كتاب وقيمته ومنزلته الفكرية والتاريخية والمنهجية، وتعرف بالمؤلف منزلته ومكانته، أثره وتأثيره، وتعرض مواقف الآخرين ووجهات نظرهم الوصفية والتحليلية والنقدية، مع تركيز أستاذنا الميلاد على جانب المنهج، ومن هذه الجهة يقول زكي: «فإن هذا الكتاب هو أقرب ما يكون إلى بحث في المنهج، وتحديداً في منهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية». (ص: ١٠).

(١)
دي بور.. ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

كان هذا هو عنوان الفصل الأول من الكتاب، الذي خصصه الأستاذ الميلاد إلى مؤلف (بفتح اللام) دي بور، «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، ولم يأت هذا التقديم اعتباطاً وإنما فرضته اعتبارات موضوعية أجملها الميلاد في عاملين متعاضدين:

العامل الأول: كونه أول كتاب صدر مع مطلع القرن العشرين، إذ صدر باللغة الألمانية سنة ١٩٠١م، الأمر الذي جعله يمثل حدثاً فكريًّا يؤرخ له في مجال الكتابة الحديثة عن تاريخ الفلسفة الإسلامية.

والكتابات الأولى لها أهميتها بطبيعة الحال..، وبهذا اللحاظ يكون كتاب «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، هو أول كتاب يرجع إليه مع مطلع القرن العشرين عند الحديث عن تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهذا ما حصل في الكتابات والمؤلفات التي أرخت لتاريخ الفلسفة الإسلامية من خلال تتبع الدراسات والأعمال التي تناولت هذا الشأن.

العامل الثاني: كون أن هذا الكتاب هو أول كتاب شامل في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ تتبع منازع واتجاهات التفكير الفلسفي عند المسلمين، وتطور هذه المنازع والاتجاهات منذ النشأة حتى عصر ابن خلدون في القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي، وكتب بطريقة منظمة ومركزة، جعلت منه واحداً من أفضل ما كتبه المستشرقون حول تاريخ الفلسفة الإسلامية من هذه الجهة المنهجية. (ص: ١٥-١٦).

ويشترك الأستاذ الميلاد في هذه الملاحظة مع العديد من الباحثين المعاصرين، الذين يجمعون على أهمية الكتاب، وعلى أنه أفضل عرض مجمل للفلسفة الإسلامية باللغتين الألمانية والإنجليزية، في نظر أحدهم، وأحسن ما كتب في الفلسفة الإسلامية من المستشرقين في نظر آخر.

بيد أنه ورغم الشهرة الواسعة للكتاب وأهميته الفائقة في مجاله وعند الباحثين العرب، يسجل الأستاذ الميلاد وباستغراب شديد غياب دراسات مستقلة تتناول الكتاب بالدراسة والنقد، باستثناء إشارات عابرة ومتكررة في ثنايا بعض الكتب، وهو ما لا ينسجم وأهمية الكتاب وشهرته (ص: ١٦-١٧).

الأمر الذي يعد في نظري عاملاً ثالثاً من العوامل الذي شجَّعت أستاذنا الميلاد على تصدير فصول كتابه بمؤلف دي بور، أملاً في إعادة الاعتبار إلى باحث قدَّم خدمات جليلة للفلسفة الإسلامية. منوهاً في الوقت نفسه بالجهد الرائع الذي بذله الدكتور أبو ريدة في ترجمته للكتاب إلى العربية، وأبو ريدة باحث مصري وأستاذ جامعي متخصص في الفلسفة

الإسلامية، وهو الحقل الذي ارتبطت به سيرته العلمية والفكرية من المرحلة الجامعية وبداية التخصص، إلى نهاية مشواره (ص: ١٨).

وقد عرف عن الدكتور أبي ريدة أنه كان يتقن عدة لغات أجنبية منها: الألمانية والإنجليزية والفرنسية والإسبانية والفارسية، وحتى بعض اللغات القديمة كاللاتينية واليونانية. وهو ما أعطى لترجمات أبي ريدة عموماً وترجمته لكتاب دي بور خصوصاً، درجة عالية من العلمية والإتقان والموثوقية والتميز. إلى درجة يشعر بها من طالع الترجمة وكأن الكتاب كتب بلغة المترجم لضبطه وإحكامه، وتواتر العبارات والجمل بطريقة سلسة (ص: ٢٢).

ويبدو لولا هذه الترجمة لما عرف دي بور في المجال العربي، ولما نال كتابه هذه الشهرة الواسعة، وبهذا يكون الدكتور أبو ريدة قد قدَّم خدمة جليلة لدي بور حين عرف به وبكتابه وعلى هذا النطاق الواسع، وبشكل يتمناه كل مؤلف لنفسه، ولم يعرف دي بور في المجال العربي إلَّا بهذا الكتاب فحسب، دون غيره من المؤلفات الأخرى (ص: ٢٣).

وتظهر قيمة العمل الذي قام به أبو ريدة من خلال التعليقات الكثيرة التي ضمّنها ترجمته. ولأهميتها فقد أشار إليها الأستاذ الميلاد تحت عنوان: «تعليقات المترجم.. مواقف وانطباعات»، وقد قسّم الميلاد هذه التعليقات إلى قسمين: الأول: يتعلق بالإشارة إلى المصادر والمراجع التي أغفلها دي بور والتي لم يأتِ على ذكرها، والثاني: يتعلق بالتوضيحات والشروح والإضافات والاعتراضات التي تراوحت بين الإيجاز والإسهاب بحسب ما يقتضيه كلام دي بور. وقليلة جدًّا هي الصفحات التي خلت من تعليقات المترجم شرحاً وتوضيحاً، أو إحالةً وتذييلاً لمصادر ومراجع عربية أو أجنبية (ص:٣٣).

وقد لاقت هذه التعليقات استحساناً لافتاً من لدن الذين طالعوا الكتاب، أو الذين رجعوا إليه بصورة من الصور، حيث أثنوا على الجهد الذي بذله أبو ريدة، إلى درجة اعتبر أحدهم التعليقات بمثابة كتاب منفصل عن الكتاب الأصلي، وهي في نظر آخر علمية لدرجة القول بإمكانية نسبة العمل إلى الاثنين معاً أبوريدة ودي بور (ص:٣٤).

ولقد كان لأستاذنا الميلاد بعض الملاحظات حول تعليقات أبي ريدة، جاءت إحداها متعلقة بالطريقة المتبعة من لدن أبي ريدة في تعليقاته، حيث اعتمد طريقة قام من خلالها بتوزيع ملاحظاته على طول صفحات كتابه بحسب الاقتضاء والحاجة. وهي الطريقة التي لم ترق لأستاذنا الميلاد مفضلاً تصدير الكتاب المترجم بنص واحد، فتنفصل الملاحظات والتعليقات عن نص الكتاب، لما تتيحه هذه الطريقة من إمكانية التعرف إلى مجموع ملاحظات المترجم في نص كلي موحد ومتواتر، كما أنها تمنع من تشتت ذهن القارئ بين متن الكتاب وتعليقات المترجم...(ص: ٣٦).

وجاءت الثانية مسجلة غياب ترجمة للمؤلف، بحيث إن أبا ريدة لم يذكر شيئاً عن سيرة المؤلف، وتكتسب هذة الملاحظة شرعيتها من أن دي بور ليس اسماً معروفاً في الدراسات الفلسفية، الأمر الذي كان سبباً في اختلاف المهتمين بحقل الدراسات الفلسفية عربيًّا بشأن تحديد دي بور، فهناك من اعتبره ألمانيًّا، وهناك من اعتبره هولنديًّا (ص: ٣٧).

أما الثالثة: فخصصها الميلاد لتلك المفارقة الكمية والنوعية بين تعليقاته عن الغزالي وتعليقاته عن ابن رشد، إذ سجّل الأستاذ زكي، أن تعليقات أبي ريدة عن الغزالي جاءت دفاعاً مطولةً وشرحاً وتوضيحاً على امتداد صفحات الكتاب، وهذا بخلاف الحال في تعليقاته عن ابن رشد التي اكتفى فيها بالإشارة إلى المصادر والمراجع، ولم يظهر دفاعاً واضحاً حتى في المواقف التي تستدعي الدفاع والتوضيح والشرح (ص: ٣٨).

ولتكوين معرفة بكتاب «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، قدَّم الميلاد سرداً لمحتوياته، فهو يتألف من مقدمة وسبعة أبواب، كل باب يتضمن فصولاً عدة.

الباب الأول: حمل عنوان «مدخل» واحتوى على ثلاثة فصول، الفصل الأول، جاء بعنوان: «مسرح الحوادث» تطرق إلى بلاد العرب ما قبل الإسلام، والعرب ما بعد الإسلام، مارًّا على عهد النبي ﷺ، وعهد الخلفاء الراشدين، ثم عهد الأمويين في دمشق ومتوقِّفاً عند مراكز الثقافة العقلية في البصرة والكوفة، وصولاً إلى عهد العباسيين ببغداد، وسقوط الخلافة.

والفصل الثاني جاء بعنوان «الحكمة الشرقية» تطرق إلى النظر العقلي عند الساميين، ثم الديانة الفارسية والدهرية، وانتهاء بالحكمة الهندية. وجاء الفصل الثالث بعنوان «العلم اليوناني» تطرق إلى المدن والمراكز التي وصل إليها العلم اليوناني، وتحدث عن السريان والكنائس النصرانية، وعن مدن حران وجنديسابور، وعن المذهب الأفلاطوني الجديد، ومعرفة أرسطو عند العرب.

الباب الثاني: حمل عنوان « الفلسفة والعلوم العربية»، واحتوى على أربعة فصول، الفصل الأول جاء بعنوان «علوم اللغة» تطرق إلى أنواع العلوم اللغوية، وعلاقة هذه العلوم بالقرآن وبالمنطق والفلسفة، والفصل الثاني جاء بعنوان «مذاهب الفقهاء»، تطرق إلى مواقف وآراء الفقهاء تجاه السنة والحديث والفقه والقياس والرأي، وجاء الفصل الثالث بعنوان «المذاهب الاعتقادية - مذاهب المتكلمين»، تطرق إلى العقائد النصرانية، وتحدث عن علم الكلام، ثم عن المعتزلة، وأشار إلى أربعة من أئمتهم الكبار هم أبو الهذيل العلاف، وإبراهيم النظام، والجاحظ، وأبو هاشم، كما تحدث عن الأشعري وعن التصوف.

والفصل الرابع جاء بعنوان « الأدب والتاريخ»، تطرق في جانب الأدب إلى أربعة من أئمة الأدب العربي، هم أبو العتاهية والمتنبي وأبو العلاء المعري، والحريري، وفي جانب

التاريخ، تحدث عن السعودي والمقدسي.

الباب الثالث: حمل عنوان «الفلسفة الفيثاغورية»، واحتوى على فصلين، الفصل الأول جاء بعنوان «الفلسفة الطبيعية»، تطرق إلى مصادر هذه الفلسفة، وتحدث عن علوم الرياضيات والعلوم الطبيعية، وعلم الطب، والفصل الثاني جاء بعنوان، «إخوان الصف بالبصرة»، تطرق إلى «القرامطة»، وتحدث عن إخوان الصفا، في ميادين العلم والرياضيات والمنطق وفلسفة الدين والأخلاق.

الباب الرابع: وحمل عنوان «الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديدة بالشرق»، واحتوى على خمسة فصول، تحدث كل فصل عن واحد من فلاسفة المسلمين الأوائل، وهم حسب الترتيب: الكندي والفارابي ومسكويه وابن سينا وابن الهيتم.

الباب الخامس: حمل عنوان «نهاية الفلسفة في المشرق»، واحتوى على فصلين، الفصل الأول تحدث عن الغزالي، والفصل الثاني تحدث عن أصحاب المختصرات الجامعة.

الباب السادس: وحمل عنوان «الفلسفة في المغرب»، واحتوى على أربعة فصول، الفصل الأول، تحدث عن بواكير الفلسفة في عصر بني أمية بالأندلس، والفصل الثاني تحدث عن ابن باجة، والفصل الثالث تحدث عن ابن طفيل، والفصل الرابع تحدث عن ابن رشد.

الباب السابع والأخير: حمل عنوان «خاتمة»، واحتوى على فصلين، الفصل الأول تحدث عن ابن خلدون وعصره وثقافته، والفصل الثاني، تحدث عن العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى.

كانت هذه هي الخريطة التفصيلية لمحتويات الكتاب الأبواب والفصول، والتي تظهر أن حديث دي بور عن الفلسفة الإسلامية يمتد إلى عصر ابن خلدون في القرن الثامن الهجري، مع إشارة موجزة في نهاية الكتاب إلى التفاعل الثقافي الذي حصل بين العالمين الإسلامي والمسيحي بالعصور الوسطى بأوروبا، وفي إسبانيا وإيطاليا بصورة خاصة، وفضل المسلمين على الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى. (ص: ٢٨-٢٩).

وقد لخّص الميلاد شرح دي بور لرؤيته الكلية لفكرة الفلسفة في الإسلام في قول دي بور: «ظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرّباً لمعارف السابقين لا ابتكاراً، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها».

يقول الميلاد: وحين يتمم دي بور رؤيته الكلية يختم بالقول: «ونكاد لا نستطيع أن نقول: إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، لكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف، وهم إن اتشحوا برداء اليونان، فإن رداء اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة، ومن اليسير علينا أن نستهين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها، ولكن يحسن بنا أن نتعرّفهم في بيئتهم التاريخية، ولندع الآن رد كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه، تاركين هذا لمبحث قائماً بذاته، وأما غرضنا فيما يلي فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها مهيأة لهم».

وفي نظر الميلاد فهذا النص القصير، هو من أكثر ما لفت انتباه الكتّاب والباحثين المهتمين بحقل الدراسات الفلسفية في المجالين العربي والإسلامي، ومن أشد ما أثار انتقادهم وامتعاضهم. وأغلب الكتابات والمؤلفات العربية والإسلامية التي رجعت لكتاب دي بور، إنما رجعت للتوقف أمام هذا النص ومناقشته ونقده والتشكيك فيه، والكشف عن مغالطته وحتى تناقضه. (ص: ٣١).

ويسجل الأستاذ الميلاد، وفي ارتباط باتجاهات النقد في الكتابات العربية لمؤلف دي بور، غياب مراجعات نقدية شاملة وتفصيلية، وهذا يعني في نظر الميلاد، أن كتاب دي بور ومع شهرته الواسعة في المجال العربي، وبعدما يزيد على قرن من تاريخ صدوره، وما يزيد على سبعين سنة من تاريخ ترجمته، لم يتعرض للتحليل النقدي في الكتابات العربية المعاصرة، بأنماطها الفكرية والفلسفية والتاريخية. وهو أمر في نظر أستاذنا الميلاد يمثل مفارقة تثير الانتباه حقًّا، وتصوّب النقد على المجال الفكري العربي المعاصر. (ص: ٣٩).

ولقد كانت لأستاذنا الميلاد مجموعة من الملاحظات النقدية ختم بها قراءته لكتاب دي بور، تعلّقت في مجملها بفكرة لطالما كررها دي بور في كتابه تأكيداً لها؛ وهي تلك المتعلقة بارتهان الفلسفة الإسلامية بنظيرتها اليونانية والرومانية والنصرانية، وهو الأمر الذي رفضه الميلاد شأنه في ذلك شأن غالبية الباحثين العرب، وفي مقدمتهم مترجم الكتاب إلى العربية الأستاذ أبو ريدة. حيث يرى الميلاد أن هذا الارتهان إنما هو دليل على شغف المسلمين بالعلم، لما أحدثه فيهم القرآن من تأثير حيث افتتحت آياته بكلمة «اقرأ» التي تفيد نفي الجهل..، الأمر الذي دفعه إلى اكتساب العلوم والمعارف أنّى وجدت يونانية كانت أو غيرها. كما أن المسلمين وبشهادة المؤرخين أسهموا في إحياء هذه العلوم، وإكسابها حيوية وتجدّداً، ولولا هذا الدور الحضاري الذي اطلع به المسلمون ما كنا نعلم أين ينتهي مصير هذه العلوم والمعارف. (ص: ٤٤).

(٢)

مصطفى عبد الرازق.. ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

هو شيخ الجامع الأزهر الشريف، ومجدّد للفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، وصاحب أول تاريخ لها بالعربية، ومؤسس المدرسة الفلسفية العربية التي أقامها على الإسلام، بهذا يعرف الشيخ مصطفى عبد الرازق، صاحب كتاب: «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، إذ مثل مصطفى عبد الرازق تجربة مهمة في تاريخ تطور الفكر الفلسفي الإسلامي خلال النصف الأول من القرن العشرين، وهي التجربة التي توقف عندها، ورجع إليها معظم الدارسين والباحثين الذين حاولوا دراسة تاريخ تطور الفلسفة والفكر الفلسفي الإسلامي والدرس الفلسفي في مصر والعالم العربي.

وقد أورد الأستاذ زكي الميلاد مجموعة من الأقوال لمجموعة من المفكرين والنقاد تبرز مكانة الشيخ مصطفى عبد الرازق، وتؤكد ريادته في مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية. وعن ذلك يقول الدكتور زكي نجيب محمود: «قد نحا منحى جديداً في دراسة الفلسفة الإسلامية، وأرسى دعائم مدرسة كانت الحياة الفلسفية أحوج ما تكون إليها». وعندما أراد الدكتور أنور عبد المالك أن يعدد بعض وجوه الإبداع الفكري الذاتي في مصر، توقف عند الشيخ عبد الرازق واعتبر أنه كان « مبدعاً رائداً؛ إذ أعاد منهاجية تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى ضرورة الأخذ بأصولها التاريخية الذاتية، دون الاعتماد على أسطورة أن الفلسفة ما كان لها من دور إلَّا نقل التراث اليوناني إلى العرب، ومن ثم تسهيل نقله إلى الغرب في مرحلة النهضة». (ص: ٥٧).

أما كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» فقد توخى في موضوعاته الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي وتتبع مدارجه في ثنايا عصوره وأسرار تطوره، وقد حرص في مقدمة هذا الكتاب على أن يوضح منهجية تأليفه ودواعي نشره، فكتب يقول: «قد كنت أيام اشتغالي بتدريس الفلسفة الإسلامية وتاريخها في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) معنيًّا بدرس هذه الموضوعات واستكمال بحثها، ودونت فيها صحفاً طويتها على غرِّها منذ تركت الجامعة في صدر سنة ١٩٣٩م، وصرفتني الشواغل عنها. واليوم أعود إلى هذه الصحف لأنشرها كما هي بصورتها يوم كتبت من غير تنقيح ولا تعديل، وفي صياغتها التعليمية التي تراعى حاجة الطلاب إلى مراجعة النصوص الكثيرة وحسن التدبر والفهم للأساليب المتفاوتة، وإن لم يخفَ ذلك على ذوق المطالعين جميعاً. وأرجو أن يكون في هذه الصفحات عون لباحث أو فائدة لقارئ».

ولقد كان كتاب التمهيد، من المؤلفات الرائدة في مجال الفلسفة الإسلامية وتاريخها

خلال القرن العشرين، إذ أصبح موضع عناية الباحثين والمؤرخين.

ولقد حاول الأستاذ زكي الميلاد منح القارئ فرصة للاطلاع على محتويات كتاب التمهيد، من خلال تذكيره بمباحث الكتاب وفصوله، المقسمة إلى قسمين:

القسم الأول: تحدث عن مقالات المؤلفين الغربيين، ومقالات المؤلفين الإسلاميين، وبيان منازعهم ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها.

القسم الثاني: عن منهج المؤلف في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهو منهج مغاير لمناهج أولئك المؤلفين، غربيين وإسلاميين، ويلي هذا المنهج تطبيق له، وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال. (ص: ٥٩).

لقد تحدث الشيخ مصطفى عبدالرازق من خلال فصول الكتاب العديدة عن تعريف الفلسفة وتقسيمها عند الإسلاميين، كما تحدث عن بداية التفكير الفلسفي الإسلامي، وعن النظريات المختلفة في الفقه الإسلامي وتاريخه، وعن القياس والاجتهاد والرأي، كما نجده يحلل تاريخ علم الكلام، ويتحدث عن العقائد الإيمانية في عهد الرسول ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين، وعهد الأمويين والعباسيين.

ونجده في هذا الكتاب يفند آراء المستشرقين حول الفلسفة الإسلامية، ويوضح موقفه من هذه الآراء، ويناقش الكثير من الأحكام التي قال بها أصحاب النزعة العرقية الذين اتخذوا من علم نفس الأجناس ذريعة لتقرير أن للجنس السامي دون الجنس الآري موهبة وقدرة وذكاء، ثم بنوا على أساس هذه المقولة زعمهم بأن السلالة الآرية التي تنتمي إليها الأمم الأوروبية هي وحدها الصفوة المؤهلة للرقي وللسيادة، وإليها يُردّ كل ما له قيمة في تاريخ المعرفة والحضارة. أما العرب -حسب هذا الزعم- فهم أخلص أنواع الجنس السامي الذي يتميز بميله الفطري إلى إدراك المفردات وحدها، ولا قِبَل لهم باستخلاص قضايا وقوانين، ولا بالوصول إلى فروض ونظريات معرفية، ومن العبث أن يتلمس المرء لديهم إبداعاً فكريًّا أو إنجازاً حضاريًّا أو منهجاً عقلانيًّا، خصوصاً أن الإسلام -فيما يدّعون ويزعمون- قد ضيق آفاق العقل العربي وحرمه من البحث الحر والنظر الطليق، وأن ما ينسبه العرب لأنفسهم من فلسفة أو معرفة إسلامية خاصة بهم ليس إلَّا مجرد محاكاة أو تقليد لفلاسفة الإغريق، وضرب من التكرار لآراء وأفكار يونانية صيغت باللغة العربية.

من ناحية أخرى، أسهب الشيخ مصطفى عبدالرازق في توضيح أصول الدرس الفلسفي، وتوسع فيما يشمله علم أصول الفقه من مباحث تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم العقائد الذي هو علم الكلام. ودلل على رأيه هذا من خلال عرضه المفصل لأهم النظريات المختلفة في الفقه الإسلامي وتاريخه، ثم معالجته لمسألة

«الرأي» وأطواره.

لقد كان كتاب التمهيد ومنهجه في نظر العديد من الباحثين والأكاديميين يمثل: «قيمة تاريخية ومذهبية كبرى بين الكتب التي ألفت في الفلسفة الإسلامية، لأنه يختلف عنها جميعاً في مواضيعه ونتائجه، فهو ليس على النحو المألوف، والنهج المعروف عند المؤلفين الشرقين والمستشرقين، بل هو منهج جديد في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية مغايراً لهذه المناهج، وفيه تتجلى شخصية الشيخ الفيلسوف». (ص: ٦٩-٧٠).

ومن الملاحظات التي استوقفت انتباه الدارسين لكتاب التمهيد، كثافة النصوص المطولة، والمقتبسة من المصادر القديمة والحديثة، الغربية والإسلامية، الظاهرة التي تجلت في جميع فصول الكتاب، وفي كل صفحة من صفحاته تقريباً.

وقد كانت هذه الملاحظة موطن مدح من لدن العديد من الباحثين الذين تناولوا الكتاب بالدراسة والتحليل والنقد. بيد أنها في نظر الميلاد تفسير للطبيعة التعليمية للكتاب، يقول الميلاد: «فكون الكتاب جاء تعليمياًّ ولغايات تعليمية، ودُوّن في الأصل على صورة ملازم تعليمية، لهذا احتوى على كل هذه النصوص والاقتباسات، المطولة في جميع فصول الكتاب، فهو يراعي -حسب قول المؤلف- حاجة الطلاب إلى مراجعة النصوص الكثيرة». (ص: ٨٦).

ومن الملاحظات النقدية الأخرى التي سجلها الميلاد بخصوص الكتاب، تلك المتعلقة بفكرة ضم أصول الفقه إلى شعب الفلسفة، فالشيخ مصطفى عبد الرازق، أشار إلى إمكانية ضم أصول الفقه إلى شعب الفلسفة، دون الحديث عن الفكرة بشكل مركز وبطريقة متماسكة، ولم يفرد لها فصلاً أو محوراً مستقلاً لبلورتها وتنضيجها، خصوصاً أنها عُدّت واحدة من ركائز أطروحة الكتاب.

والقدر الذي تحدث عنه المؤلف حول هذه الفكرة جاء متناثراً ومتفرقاً بين أجزاء وفصول الكتاب، في حين أن فكرة بهذه الأهمية كانت بحاجة إلى التوقف مليًّا عندها، والبرهنة عليها وتكثيف الحديث عنها لتوثيقها وتأكيدها وتقعيدها. (ص: ٨٧).

ومن مظاهر إعجاب الميلاد بكتاب التمهيد ولربما تأثره بالشيخ مصطفى عبد الرازق، عدم استرساله في تحديد ملاحظاته النقدية، إذ سرعان ما وجّه نقده لطبيعة الانتقادات التي تعرض الكتاب وصاحبه من لدن بعض الباحثين، أمثال: الدكتور ماجد فخري، والدكتور عاطف العراقي، والدكتور محمد عابد الجابري، والتي كانت موضوع مبحث من مباحث كتابه، تحت عنوان «اتجاهات النقد».

(٣)
إبراهيم مدكور.. ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

وأحسن الأستاذ الميلاد، إذ جعل من كتاب: «في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه» للأستاذ إبراهيم مدكور، تالياً لكتاب التمهيد لمصطفى عبد الرازق، لشدة الترابط بين الكتابين، حيث ظل الحديث عن هذين الكتابين مقترناً في بعض الكتابات العربية، ولكون صاحبيهما في نظر العديد من الباحثين، «من الأساتذة الذين ساهموا مساهمة كبيرة في إعادة بحث وإحياء الفلسفة في الفكر العربي الحديث، بعد أن بقيت مخنوقة مقموعة طيلة عصر الانحطاط، بل منذ وفاة ابن رشد»(٢).

ومن أكثر ما تميز به مدكور في كتابه: «في الفلسفة الإسلامية..منهج وتطبيقه»، هو ذلك الجانب الذي يتصل بالمنهج التطبيقي، فهو من أكثر المؤلفات وضوحاً في المنهج من الناحيتين النظرية والتطبيقية، واتسم بالتجديد والابتكار من هذه الناحية، وكانت هذه من أعظم نجاحاته، بحيث يمكن القول: إنه كتاب في الفلسفة من جهة، وكتاب في المنهج من جهة أخرى، ولا يزال إلى اليوم يحتفظ بهذه السمة المتفوقة. (ص: ١٠٠).

لهذا يعد كتاب: «في الفلسفة الإسلامية..منهج وتطبيقه»، من المحاولات الأولى التي اتخذت طابعاً منهجيًّا في دراسة الفلسفة الإسلامية.

والمنهج الذي يعول عيه إبراهيم مدكور، ويقترحه في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، يتحدد -حسب الميلاد- في نطاقين هما:

أولا: المنهج التاريخي، الذي يرى فيه مدكور أنه المنهج: « الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى وينمي معلوماتنا، ويزيد ثروتنا العلمية، وبواسطته يمكن استعادة الماضي، وتكوين أجزائه البالية، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن».(ص: ١٠٠).

ثانيا: المنهج المقارن الذي يرى فيه مدكور أنه المنهج: «الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهاً لوجه، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة، والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية». (ص: ١٠٢).

ويشير الميلاد إلى أن الإبداع والتجديد الذي ميّز الدكتور إبراهيم مدكور، لا يكمن في التحديد للمنهج من الناحية النظرية، فهو من المناهج المعروفة والمتداولة والمفضلة عند الكثيرين، وإنما يكمن في تطبيقات هذا المنهج، وهي التطبيقات التي هي بنية الكتاب

(٢) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩١م، ص٦٤.

الأساسية، وتجلت فيها أطروحته. (ص: ١٠٣).

ولقد طبّق مدكور منهجه ذاك على خمسة نظريات تنتمي إلى الفلسفة الإسلامية، ثلاث منها جرت التطبيقات عليها في الجزء الأول، وهي نظريات السعادة، والنبوة، وخلود النفس، واثنتان جرت التطبيقات عليهما في الجزء الثاني، وهما نظريتا الألوهية وحرية الإرادة.

وطريقة مدكور في تطبيقات المنهج على هذه النظريات الخمس، تبدأ بتوضيح النظرية وإعطاء فكرة عنها، وشرحها بلغة أصحابها وواضعيها، وبحث الصورة التي ظهرت عليها في المجال الإسلامي، ومحاولة تلمّس أصولها، والبحث عن مصادرها فيما نقل إلى العربية، من أفكار أجنبية، أو فيما جاء به الدين من تعاليم.

ومن ثم تتبع تاريخ هذه النظريات، والكشف عن مدى تأثيرها في ساحة المسلمين، وعلى غير المسلمين من اليهود والمسيحيين.ولا تنتهي هذه التطبيقات عند هذا الحد، وإنما تمتد إلى العصور الحديثة، وتصل أحياناً إلى ما هو أبعد من ذلك. (ص: ١٠٣-١٠٤).

وقد تحدث مدكور عن المستشرقين وهو يؤرخ لدورهم في مجال العناية بالدراسات الإسلامية بشكل عام، والدراسات الفلسفية بشكل خاص، منوهاً بهذا الدور، وبهذا الموقف قد ظهر بمظهر صاحب الموقف الهادئ والإيجابي من الاستشراق والمستشرقين، وكان بعيداً كل البعد عن التشكيك والانفعال بخلاف موقف الكثيرين، في المجالين العربي والإسلامي، ومن هذه الجهة يمكن تصنيف موقف مدكور في خانة أصحاب الموقف الإيجابي تجاه الاستشراق الأوروبي. (ص: ١٠٧).

ويفسر الأستاذ الميلاد هذا الموقف بالطبيعة الفكرية المتسامحة عند الدكتور مدكور التي تجلّت بوضوح في كتابه «في الفلسفة الإسلامية»، ومنها عامل التتلمذ على المستشرقين، والزمالة لهم والصحبة معهم. ويتمم هذه العوامل، أن مدكور حين التفت إلى حقل الدراسات الفلسفية في المجال العربي ما بين الثلاثينات والأربعينات من القرن المنصرم، لم يجد من الترجمات والتحقيقات والنصوص والمؤلفات سوى كتابات المستشرقين التي رجع إليها، واستعان بها في إعداد وتصنيف كتابه عن الفلسفة الإسلامية، وأشار إلى هذه الملاحظة في مقدمة الكتاب معترفاً لهم بالفضل. وأظن -يقول الميلاد- أن هذه العوامل مجتمعة، تقدم تفسيراً معقولاً ومتماسكاً لموقف مدكور تجاه ظاهرة الاستشراق والمستشرقين. (ص: ١٠٨-١٠٩).

بيد أن هذا الموقف الإيجابي لمدكور من الاستشراق والمستشرقين لم يمنعه من رفض التشكيك الاستشراقي في أصالة الفلسفة الإسلامية، وفي هذا النطاق جاء كتاب الدكتور مدكور، وإلى هذه المهمة ينتمي في أطروحته الفكرية، وبها تتحدد حكمته وفلسفته، وهذا ما

يتكشف حين التعرّف إلى الإشكالية الأساسية التي ينطلق منها. (ص: ١١٠).

ويرى الدكتور مدكور أن هناك ثلاث بيئات في المجال الإسلامي عُنيت بالفكر الفلسفي وكانت متعاصرة، وأخذ بعضها عن بعض، مع ما ظهر منها من مناقضة ومعارضة، ولن يكتمل البحث عن الفكر الفلسفي الإسلامي قضاياه ومشكلاته إلَّا باستعراض هذه البيئات الثلاث، وهي: البيئة الكلامية، وبيئة الفلاسفة الخلص، وبيئة المتصوفة. ولم يقف الفكر الفلسفي الإسلامي عند هذه البيئات الثلاث، بل امتد عند مدكور إلى ميادين أخرى، منها ميادين أدبية ونحوية وبلاغية، وميادين أخرى منها ميدان علم الأصول الذي هو ضرب من مناهج البحث في التشريع الإسلامي وقد غذي بغذاء فلسفي. (ص: ١١٣-١١٥).

ويشير الميلاد إلى أن نظرية الدكتور مدكور في دراسة الفلسفة الإسلامية، تحددت في ربط هذه الفلسفة بمراحل تطوُّر الفكر الإنساني القديم والوسيط والحديث، وعلى أساس أنها تمثل مرحلة من مراحله المهمة والمؤثرة، وحلقة من حلقاته المتصلة والفاعلة، والنظر لها بهذا النمط، ودراستها في هذا الإطار، ومن خلال هذا المنهج. ولقد حاول مدكور، يقول الميلاد: التركيز على هذه النظرية، ولفت الانتباه إليها، وظل يذكر بها من أول الكتاب في المقدمة إلى نهايته في الخاتمة. (ص: ١١٦).

وقد عرض الأستاذ الميلاد لاتجاهات النقد التي وقف عليها تجاه رؤية ومنهج الدكتور مدكور، وقد تحددت عنده في ثلاثة مواقف تنتمي إلى ثلاث بيئات عربية هي: لبنان ومصر والمغرب، وقد جاءت هذه المواقف -بحسب رأي الميلاد- متغايرة من حيث المنطلق والباعث، وهكذا من حيث المحتوى والمضمون النقدي. وهذه المواقف بحسب ترتيبها الزمني هي: نقد ماجد فخري، نقد علي سامي النشار، نقد محمد عابد الجابري. وقد عقب الميلاد على انتقادات كل واحد من الباحثين المذكورين، رادًّا كثيراً منها.(ص: ١٢٣-١٢٨).

واحتفظ الميلاد بحقه في النقد من خلال تسجيله لبعض الملاحظات حول كتاب: «في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه»، والتي جاءت إحداها متعلقة بالشكل العام للكتاب، الذي كان الجزء الأول منه -في نظر الميلاد- كافياً في تحقيق الغرض من جهة بلورة وتحديد المنهج، أما الجزء الثاني فهو أشبه ما يكون بحاشية على الجزء الأول. وهو ما يؤكده بحسب الميلاد اهتمام الباحثين بالجزء الأول من الكتاب، الذي كان الأكثر عناية واهتماماً بخلاف الجزء الثاني الذي لم يحظ بدرجة كافية من الاهتمام. (ص: ١٢٩). وجاءت أخرى كاشفة لتقليل مدكور من مكانة كل من: الكندي وابن رشد، في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وذلك بخلاف الصورة اللامعة التي ظهرا عليها في كتابات عربية أخرى. (ص: ١٣٣).

هذه بعض من ملاحظات نقدية ختم بها الأستاذ الميلاد الفصل الثالث من كتابه. لينتقل إلى الفصل الرابع الذي خصصه لمؤلف (بكسر اللام)، قدّم إضافات مهمة لاكتشاف المنهج الفلسفي عند المسلمين من خلال كتابه: «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام». الكتاب الذي نال عليه جائزة الدولة التشجيعية بمصر سنة ١٩٦٢م.

(٤)
علي سامي النشار.. ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

الدكتور علي سامي النشار، من أساتذة الفلسفة الإسلامية المعروفين في المجال الأكاديمي العربي، عمل في العديد من الجامعات العربية واستفادت من خبرته المعرفية والأكاديمية. أصدر الدكتور علي سامي النشار الكثير من المؤلفات والتحقيقات، ولعل أشهرها كتاب: «نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام».

ويتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء، الجزء الأول خصصه المؤلف للحديث عن رؤيته العامة للفلسفة الإسلامية، وتاريخ نشأة هذه الفلسفة بالعودة إلى مذاهب الفقهاء، ومذاهب المتكلمين المسلمين، وخصص الجزء الثاني للحديث عن تاريخ مذاهب المسلمين الشيعة، والجزء الثالث خصصه للحديث عن مذاهب الزهد والتصوف في الإسلام خلال القرنين الأول والثاني الهجريين.

وفي نظر الدكتور النشار أن تاريخ الفلسفة الإسلامية لن يستقر استقراره الكامل حتى يُنشر الدفين من المخطوطات العربية..، مع تأكيده أن البحث في نشأة الفلسفة الإسلامية لم يُهتم به بعدُ، ولا بد من سنوات أخرى تبرز فيها وثائق لا زالت مطمورة، وتتضح فيها حقائق بقيت مغمورة تُبيِّن أصالة هذه الفلسفة وقوتها الدافقة، وتكشف عن تكامل نسقها. (ص: ١٤١).

وقد تنبَّه أستاذنا الميلاد إلى ملاحظة قلَّما تم الالتفات إليها من لدن الباحثين المهتمين بمجال الدراسات الفلسفية، وهي أن الدكتور سامي النشار، يقدم نفسه بوصفه صاحب مدرسة مستقلة في الفلسفة الإسلامية، مغايرة ومختلفة عن مدرستين فلسفيتين ظهرتا في مصر، أشار إليهما النشار وتحدث عنهما، وكان على تواصل واحتكاك بهما، يتفق معهما في جوانب ويختلف معهما في جوانب أخرى. (ص: ١٤٣).

وهذه المدارس هي: أولاً مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق، وثانياً مدرسة الدكتور محمود قاسم، ومما يلفت الانتباه التحول في موقف النشار من أستاذه مصطفى عبد الرازق، الذي بدا بصفته تلميذاً وفيًّا ومخلصاً لأستاذه الشيخ عبد الرازق، في كتاب: «مناهج البحث

عند مفكري الإسلام». أما في كتابه «نشأة التفكير الفلسفي في الإسلامي» فقد ظهر النشار بصفته صاحب مدرسة تختلف مع مدرسة أستاذه عبد الرازق، وتحول التلميذ المخلص إلى ناقد لأستاذه ومدرسته الفلسفية.

وقد تعقّب الميلاد تفسيرين لهذا التحول في موقف النشار، الأول: إيجابي، أشار إليه أحد تلامذة النشار، وهو الدكتور عبده الراجحي، والثاني سلبي وهو للدكتور محمد عابد الجابري. وبعد نظره في التفسيرين يقول الميلاد: إنهما يظهر عليهما التحيّز من جهتين مختلفتين، فالتفسير الأول ظهر عليه التحيّز من جهة علاقة التلميذ بأستاذه، والتفسير الثاني ظهر عليه التحيّز من جهة الموقف الأيديولوجي. (ص: ١٥٠-١٥١).

وعلى أساس هذا التمايز والاختلاف مع مدرسة عبد الرازق أعلن النشار عن مدرسته، وعن حقيقتها. لتضاف إلى المدرستين السالفتي الذكر. وهي المدارس الثلاث ومناهجها في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، التي تحدث عنها النشار، ولفت الانتباه إليها. (ص: ١٥٢).

وفي إبرازه لهذا التمايز بين النشار ومدرسة مصطفى عبد الرازق، أشار الدكتور الميلاد إلى مفهوم الأصالة عند النشار، المفهوم الذي كان له دور أساسي في تشكيل طبيعة رؤية الدكتور النشار لمفهوم الفلسفة الإسلامية وتاريخها. يقول الميلاد: ولا يمكن لهذه الرؤية وتحليلها وتكوين المعرفة بها، بعيداً عن هذا المفهوم الذي تمسك به النشار بشدة واضحة، وبطريقة جعلته يفارق الآخرين، الذين يقولون أيضاً بأصالة الفلسفة الإسلامية ويدافعون عنها، وكانوا السابقين لهذا المنحى، كالشيخ مصطفى عبد الرازق ومن ينتمون إلى مدرسته الفلسفية، والدكتور إبراهيم مدكور وآخرين.

وهذا يعني -في نظر الميلاد- أن مفهوم الأصالة بقدر ما مثَّل عنصر اشتراك بين النشار وأولئك الآخرين، بقدر ما مثل أيضاً عنصر افتراق مع هؤلاء الذين اختلف معهم في طريقة النظر لهذا المفهوم وسعته ومرونته.

وعنصر الافتراق، تحدّد في الموقف من فلاسفة المسلمين، الذين لا يمثلون في نظر النشار مكوناً أصيلاً في الفلسفة الإسلامية، ويرفض رفضاً قاطعاً تصنيف هؤلاء على الفلسفة الإسلامية، والانتساب إلى أصالتها وإبداعها.

والمقصود بهؤلاء الفلاسفة كل من الكندي والفارابي وابن باجة وابن سينا وابن طفيل وابن رشد، الذين يعتبرهم النشار متفلسفة وليسوا فلاسفة، ويصفهم بمقلدة اليونان. (ص: ١٥٤). وفي هذا النطاق، انتقد النشار كلًّا من مصطفى عبد الرازق وإبراهيم مدكور، لكونهما اعتبرا هؤلاء يمثلون الفلسفة الإسلامية في أصالتها وإبداعها. (ص: ١٥٥).

وما يريد النشار أن ينتصر له وينتهي إليه في موقفه، من أصالة الفلسفة الإسلامية وإبداعها، قد قرره الميلاد في أربعة نقاط، لعل من أبرزها تلك التي أشار إليها النشار نفسه، ومفادها أنه ينبغي التفريق دائماً بين إسلاميين يحملون أسماء إسلامية وقد قبلوا التراث اليوناني في كلياته، وحاولوا التوفيق بينه وبين الإسلام، وبين مسلمين صدروا في فلسفتهم عن القرآن والسنة، وعبَّروا تعبيرا داخليًّا عن المجتمع الإسلامي الذي عاشوا فيه، وتمثلوه أو تمثلهم، لم يبدع الأولون شيئاً، كانوا شرّاحاً للفكر اليوناني، أشبه ما يكونوا بالشراح الإسكندريين المتأخرين. أما الآخرون فكانوا فلاسفة الإسلام على الحقيقة، والمعبرين عن بنياته الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. (ص: ١٥٨).

كما يرى النشار أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة كاملة في تعبيرها عن الإسلام الحقيقي، وأهلها مسلمون روحاً وجسداً، والإبداع الفلسفي في الإسلام إنما ظهر عند المعتزلة وأعقبهم الأشاعرة والشيعة، وهنا تكمن فلسفة الإسلام الحقيقية. (ص: ١٥٨).

وبهذا الفكرة الخاطئة التي كانت تقرر عدم أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام قد انتهت في نظر النشار، شأنها في ذلك شأن أختها التي كانت تقصر الفلسفة الإسلامية في نطاق الفلسفة المشائية، والتي انتهت بدورها. (ص: ١٥٩).

وتركز أطروحة النشار في دراسة الفلسفة الإسلامية -بحسب الميلاد- على إقامة التعارض والتعارض الشديد ما بين هذه الفلسفة والفلسفة اليونانية، وهي القضية التي أثارت حفيظته، وشغلت ذهنه، وتوقف عندها كثيراً، وبذل جهداً في نقدها، وفي إثبات هذا التعارض والبرهنة عليه بكل ما لدية من خبرة ومعرفة. (ص: ١٦٠).

وعن عوامل نشأة الفلسفة الإسلامية، يغلب الدكتور النشار العوامل الخارجية على العوامل الداخلية في نشأة الفلسفة الإسلامية، ويرى أن العوامل الخارجية -والتي أجملها في العامل اليهودي والعامل المسيحي، وعامل الفلسفة اليونانية، وعامل المذاهب الغنوصية الشرقية- كانت من أهم العوامل التي أثارت في المسلمين روح التفلسف الحقيقي. يقول الميلاد: وهو لا يزعم -حسب قوله- أن الفرد المسلم كان خلواً من نزوة التفلسف، وإنما لاعتقاده أن الإسلام أراد من الفرد المسلم أن ينأى عن البحث في الميتافيزيقا، ليجعل منه إنساناً عمليًّا يُنتج ويبدع في نطاق العمل فقط. (ص: ١٦٣).

وكغيره من المؤلفات السابقة لم يسلم كتاب «نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام» من ملاحظات نقدية للأستاذ الميلاد، لعل من أشدها نقداً تلك التي استهل بها الأستاذ الميلاد ملاحظاته، ومفادها أن في محاولة النشار الاستقلال بمدرسته، عن أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق، مثّلت موقفاً متراجعاً عن رؤية عبد الرازق، بمعنى أن رؤية عبد الرازق كانت

أكثر تقدّماً ونضجاً وانفتاحاً واعتدالاً من رؤية النشار، الذي كان مسكوناً بهاجس الأصالة، الهاجس الذي أضفى نوعاً من التشدّد على رؤية النشار. (ص: ١٦٩).

والثانية تلك المتعلقة بموقف النشار من الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد، وهو الموقف الذي اتسم -في نظر الميلاد- بالقسوة الشديدة التي أفقدته التوازن والاعتدال، ومن ثم رفضه وعدم قبوله. (ص: ١٦٩).

باقي الملاحظات النقدية جاءت مرتبطة بالتحيّز الملحوظ للغزالي على حساب ابن رشد، وكذا تحيّزه للمدرسة الأشعرية، على بقية المذاهب الأخرى...

(٥)
هنري كوربان.. ومنهج دراسة الفلسفة الإسلامية

لم يأتِ إدراج الأستاذ الميلاد لكتاب هنري كوربان «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، ضمن لائحة الكتب المهتمة بتاريخ الفلسفة الإسلامية اعتباطاً، وإنما فرضته أهمية الكتاب وقيمته العلمية، ذلك أنه عند البحث في الكتابات الحديثة التي تناولت تاريخ الفلسفة الإسلامية، لا يمكن تجاهل المفكر الفرنسي هنري كوربان (١٩٠٣ - ١٩٧٨م)، الذي صنّف كتاباً مهمًّا في هذا المجال، حمل عنوان: «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، صدر باللغة الفرنسية سنة ١٩٦٤م، وترجم إلى اللغة العربية وصدر في بيروت سنة ١٩٦٨م، وقد قام بهذه الترجمة، نصير مروة بالاشتراك مع حسن القبيسي، وراجعها وقدم لها السيد موسى الصدر.

ويعد هنري كوربان أحد الباحثين الغربيين البارزين في مجال تاريخ الفلسفة الإسلامية، وأحد المتخصصين بحقل الفلسفة الإشراقية وبالإسلاميات الإيرانية، مع عنايته الفائقة بشيخ الإشراق شهاب الدين يحيى السهروردي. (ص: ١٨١).

ولقد شرح الأستاذ الميلاد أسباب هذه العناية بالسهروردي، ومحطات تجربة كوربان الفكرية والفلسفية. وهي التجربة التي مرّت بثلاث محطات كانت جميعها خارج موطنه فرنسا بدءاً بألمانيا ومروراً بتركيا وصولاً إلى إيران. وهي محطات كشفت عن التجربة الفكرية والفلسفية لكوربان، وكيف أنها مثّلت أحد جسور التواصل بين ثقافة الغرب وثقافة الشرق. (ص: ١٨٤).

وقد أجمع العديد من المهتمين بتاريخ الفلسفة الإسلامية، على أهمية كتاب كوربان: «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، يؤكد ذلك الدكتور بيار لوري، أستاذ كرسي التصوف الإسلامي في معهد الدراسات العليا بجامعة السوربون، واعتبره السيد موسى الصدر فاتحاً أمام الفكر الغربي باباً واسعاً وجديداً للثقافة الشرقية، وكشف له كنوزاً غنية بالإنتاج الديني

والفلسفي والتصوف الأصيل، أما القارئ العربي فسوف يجد في ترجمة هذا السفر الجليل، حسب وصفه، متعة فكرية، واعتزازاً بما أنتجته بلاده، وبما أنتجه الشرق كله، وندماً بجهله أو تجاهله لتراثه الثقافي والحضاري العظيم. (ص: ١٨٥).

وقد تساءل الأستاذ الميلاد: هل كوربان مستشرق أم فيلسوف؟، وهو سؤال طرحه الذين تعرّفوا إلى كوربان وصاحبوه من الفرنسيين والعرب والإيرانيين، والذين اقتربوا من تجربته الفكرية وتابعوا أعماله ومؤلفاته. وقد أجمعوا أن كوربان من حيث المنهج هو فيلسوف أكثر منه مستشرقاً. بيد أن الأستاذ الميلاد يرى أنه من الصعب سلب صفة الاستشراق عن كوربان، وإخراجه من هذه الصفة، لكن يضعه في مرتبة مختلفة بين طبقات المستشرقين. (ص: ١٩٠).

يزعم كوربان أن ليس له سلف في هذا الطريق، شأنه في ذلك شأن المستشرق الهولندي دي بور في كتابه السابق الذكر، ولقد سلّم الأستاذ محمد عابد الجابري للثاني بصحة قوله، وأنكر ذلك على الأول. وقد أورد الأستاذ الميلاد براهين كوربان للتدليل على صحة ادعائه. (ص: ١٩٢).

ويشير الميلاد إلى أن كوربان قد حاول في كتابه، تحديد منابع التأمل الفلسفي في الإسلام من داخل المجال الإسلامي نفسه لا من خارجه، وذلك تقديراً منه واعترافاً بأن في الإسلام منابع للتأمل الفلسفي، تولدت منها ونشأت وتطورت فلسفة إسلامية، ظلت متميزة ومستقلة عن الفلسفات الأخرى، التي ظهرت وعرفت في العصور القديمة والوسيطة والحديثة. وهو ما يرفضه المستشرقون، ولا يرغبون في الاعتراف به. (ص: ١٩٧).

ومن المقولات التي حاول كوربان ردها -بحسب الميلاد- القول بأن الفلسفة توقّفت مع ابن رشد، وأن أبا حامد الغزالي قد أطاح بالفلسفة في العالم الإسلامي، وهي المقولة التي ظلّت سائدة ومتداولة في أوساط المستشرقين الأوروبيين، وعن طريقهم شاعت عند العرب والمسلمين في العصر الحديث. وقد دخل كوربان في محاججة ونَقَضَها وبيَّن تهافتها، وأكد أنه لا يتبع المستشرقين، ولا يسير على نهجهم.

ويشير الميلاد إلى أنه وعلى الرغم من أهمية هذه المحاججة فإن كوربان لم يخصص لها فصلاً أو باباً مستقلاً، ولا فقرةً في كتابه، وإنما أشار إليها وظلّ يكررها، ويبدو أن هذه المحاججة فتحت أمام كوربان أفقاً جديداً في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، الأفق الذي مضى فيه كوربان إلى نهايته، وانتهى به المطاف إلى وضع مخطط جديد في دراسة الفلسفة الإسلامية، جاء مختلفاً ومغايراً للآخرين، وللمستشرقين بصورة خاصة. (ص: ٢٠٠).

ويؤكد الميلاد أن كوربان حاول لفت الانتباه إلى العامل الشيعي في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، وأنه بذل جهداً في الكشف عنه، وإثباته والبرهنة عليه، بيد أن الميلاد لم يقتنع بالكيفية التي تناول بها كوربان هذه المسألة، إذ لم يخصص لها فصلاً أو باباً مستقلاً، وإنما جاء حديثه عنها متفرّقاً ومتناثراً بين ثنايا كتابه. (ص: ٢٠٣).

وفي تعقبه لاتجاهات النقد حول الكتاب وقف الميلاد على ثلاث اتجاهات في نقد كتاب كوربان، وهي اتجاهات تنتمي إلى ثلاث بيئات اجتماعية، وثلاثة فضاءات فكرية، وجاءت متنوعة ومختلفة من حيث البواعث والمنطلقات والمقاصد، وهذه الاتجاهات هي: نقد الفرنسيين، ونقد السيد موسى الصدر، ونقد الدكتور محمد عابد الجابري.(ص: ٢٠٥-٢١٥).

ويبدو أن كتاب: «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، للمستشرق الفرنسي هنري كوربان، لم يحظَ بإعجاب أستاذنا الميلاد، وهو ما يُعبِّر عنه قول الميلاد: بخلاف الانطباع الذي أشار إليه السيد موسى الصدر، فإني لم أجد في كتاب كوربان، تلك المتعة الفكرية، ولم أجد فيه كذلك ذلك الاعتزاز بما أنتجه الشرق، ولم أجد فيه ندماً لجهلنا أو تجاهلنا لتراثنا الثقافي والحضاري العظيم.

وبخلاف الانطباع الذي أشار إليه الدكتور غلام رضا أعواني، وكان مسروراً به، فإني لم أكن مسروراً بذلك المجهود الذي بذله كوربان في تقديم الفلسفة الإسلامية، وتعريف حكماء الغرب عليها، وتعريفهم بنهضة التشيع التي لم يهتموا به كما يجب. وبخلاف الانطباع الذي أشار إليه الدكتور حبيب فياض، وكان مطمئناً إليه، فإني لم أجد في كوربان ما قال عنه. (ص: ٢١٦).

وعن سبب عدم اقتناع الميلاد بكتاب كوربان، يقول: والذي وجدته من خلال كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، أن كوربان قرأ الإسلام بما تهوى نفسه، وجلب معه مؤثرات خارجية فاعلة في بيئته الثقافية الغربية، ولم أجد في نتاجه ملهماً عقائديًّا للمسلمين، ولا أنه يضع الباحث المسلم أمام منظومة دينية أعيد تشكيلها على أسس فلسفية محكمة، وما وجدته عكس ذلك تماماً كما تجلَّى عندي من خلال كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية». (ص: ٢١٦).

يضيف الميلاد مؤكداً رفضه للانطباعات الإيجابية عن الكتاب: كيف نقول مثل هذه الانطباعات، وكان هَمُّ كوربان في كتابه أن يظهر علاقة الإسلام بالغنوصية تارة، وعلاقة التشيع بالهرمسية تارة أخرى، وعلاقة التشيع بالتصوف، وتارة علاقة التشيع بالباطنية، وكتابه في روحه وأطروحته وبنيته قائم على هذا المنحى، وداعٍ إليه، ومُعرِّف به، ومدافع عنه ومنتقد لمعارضيه، وهذا ما كان يهواه لنفسه فعلاً، وما هو بحاجة إليه في بيئته ومجتمعه. (ص: ٢١٧).

(٦)
ماجد فخري.. ومنهج دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية

كان كتاب «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، للدكتور ماجد فخري، آخر فصول كتاب الأستاذ الميلاد «دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية»، والكتاب أصدره الدكتور فخري، باللغة الإنجليزية سنة ١٩٧٠م، بعنوان: «تاريخ الفلسفة الإسلامية.. منذ القرن الثامن إلى يومنا هذا»، طبعته جامعة كولومبيا بنيويورك، وصدرت طبعته العربية في بيروت سنة ١٩٧٤م. قام بترجمتها كمال اليازجي.

والدكتور ماجد فخري أستاذ جامعي معروف في الوسط الأكاديمي، وباحث متخصص في حقل الدراسات الفلسفية، صدرت له الكثير من المؤلفات والتحقيقات والترجمات في الفلسفة، والفلسفة الإسلامية. ويعد كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، أحد أهم مؤلفاته، وأكثرها شمولية وسعة، من حيث القضايا والموضوعات المطروحة والمعالجة، ومن حيث مساحة وامتداد الفترة الزمنية والتاريخية، ومن أكثر مؤلفاته عناية واهتماماً، إذ ترجم إلى الفارسية والتركية والصينية والفرنسية والهندوسية. (ص: ٢٢٥-٢٢٦).

وعن موقف الدكتور ماجد فخري من الاستشراق، يؤكد الميلاد أن فخري ظل يمتدح المستشرقين، ويشيد بدور الاستشراق، لهذا -في نظر الميلاد- فإن كتابات فخري تخلو من أي نقد واضح تجاه الاستشراق والمستشرقين على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم الفكرية والفلسفية، وحتى تجاه أولئك المتشددين من المستشرقين، وتجلى ذلك في كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، الذي جاء خالياً تماماً من أي نقد. (ص: ٢٢٩-٢٣٠).

والفلسفة الإسلامية عند ماجد فخري تعني أنها ذلك التيار الذي تأثر بالفلسفة اليونانية، وأصبح الطابع اليوناني هو الجانب الأبرز فيه، وبات يعرف تمييزاً له. وعن هذا يقول الميلاد: هذه الرؤية هي المفتاح لمعرفة فلسفة هذا الكتاب «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، وهي أكثر ما يكشف هويته، فهي الرؤية التي سارت بين أجزائه من البداية حتى النهاية، وعكست الروح العامة فيه. (ص: ٢٣١).

وبعد عرضه لمحتويات كتاب «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، (ص: ٢٣٥-٢٣٨)، سجّل الدكتور الميلاد مجموعة من الملاحظات النقدية، لعل أهمها، تلك المتعلقة بعدم اتزان ماجد فخري في موقفه من الاستشراق الأوروبي، كما يعيب الميلاد عن فخري اعتماده الكبير على المنهج الاستشراقي، الأمر الذي لم يقدّم معه فخري أي جديد يُذكر، ولم يُثِرْ دهشة، أو يفتح أفقاً. (ص: ٢٤٤).

كما عاب الميلاد على فخري اعتماده المنهج التاريخي في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، حيث غلب على كتابه السرد والتوصيف، وقلّ فيه التفسير والتحليل، والجدير بالإشارة أن المنهج التاريخي هو المنهج الذي ينصح به المستشرقون، ويفضلونه دائماً. (ص: ٢٤٦).

(٧)
على سبيل الختم

بكتابه «دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية»، يكون الأستاذ زكي الميلاد قد قدَّم خدمة جليلة للمشتغلين بالبحث الفكري، الذي يتطلَّب تواصلاً مستمراً وفعّالاً مع الفلسفة، لما تسهم به الفلسفة من تعميق للمعرفة من جهة، وتطوير ملكة النقد من جهة ثانية، وتنمية الخبرة في الكشف عن كليات القضايا وما ورائياتها وحكمها ومقاصدها وغاياتها من جهة ثالثة، ومن جهة رابعة لامتلاك القدرة على الربط بين العلوم والمعارف، بناء على قاعدة أن إلى جانب كل علم هناك فلسفة، وأن ليس هناك علم بلا فلسفة، يقول الأستاذ الميلاد.

لقد تميَّز كتاب «دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية»، بالجدة والجودة والجدية في معالجة فصوله ومباحثه، يظهر ذلك من خلال الحسّ النقدي الذي عالج به الميلاد موضوعات كتابه، الحس الغائب عن كثير من التآليف المهتمة بتاريخ الفلسفة الإسلامية.

فالميلاد لم يقتصر على تقديم الكتب الستة التي شكَّلت محور كتابه، وإنما عمل على تقديم دراسة نقدية مستفيضة بخصوص كل واحد منها. فالقارئ بقراءته للكتاب سيظفر بمعرفة مزدوجة؛ التعرُّف إلى الكتاب الأصل وعن أطروحة صاحبه، وكذا التعرّف إلى اتجاهات النقد المختلفة حوله. وفي تقديري، فإن الكتاب يعتبر مساهمة قيمة للتعريف بتراثنا الفلسفي، أملاً في إعادة إحياء الفلسفة الإسلامية للمساهمة في معالجة مشكلات وقضايا العصر.

ولأن الفلسفة لم تشتهر بشيء اشتهارها بممارسة السؤال، ولم يُطْبِق المشتغلون بها على شيء إطباقهم على هذا الوصف، نختم مساهمتنا المتواضعة هاته، بسؤال مفاده: كيف السبيل إلى إقامة فلسفة إسلامية في زمننا المعاصر؟.

الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي:
تجارب واتّجاهات

حسين زين الدين*

عقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات خلال الفترة الواقعة بين ٦ و ٨ تشرين الأوّل/ أكتوبر ٢٠١٢، مؤتمرًا أكاديميًّا عنوانه «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتّجاهات»، في فندق شيراتون بالدوحة، وشهد الافتتاح حشدًا كبيرًا من الباحثين والأكاديميّين من دول عربية.

وبحثت جلسات المؤتمر خلال الأيام الثلاثة خمسة محاور هي:

١- تجارب المشاركة والتّحالفات السّياسية ما قبل الثّورات: بحث وتحليل وتقييم.
٢- الحضور الجديد للسّلفية والسّلفية البرلمانيّة في مجتمعات تتغيّر.
٣- الإسلاميّون وقضايا المواطنة ونظام الحكم الدّيمقراطي.
٤- الإسلاميّون والتّحالفات وقضايا المشاركة في النّظم الدّيمقراطيّة الجديدة.
٥- الإسلاميّون والقضيّة الفلسطينيّة والمحيط الإقليمي والدّولي.

وفي كلمة الافتتاح قال الأستاذ محمد جمال باروت الباحث في المركز العربي عن أهمية المؤتمر: إنه مؤتمر أكاديمي يتناول إشكاليات مشاركة

* كاتب، السعودية.

الإسلاميين في الحياة الديمقراطية وتحدياتها، خصوصًا مع تبوُّؤ بعض حركات الإسلام السياسي السلطة في دول عربية بعد الثورات العربية وقبل ذلك في تجارب عاشتها بعض الدول العربية. وأشار إلى أنه مؤتمر علمي بحت خضعت أوراقه للتحكيم، والغاية هي الشروع في حوار جديّ بين الباحثين العرب والإسلاميين من الأقطار العربية المختلفة.

وكانت المحاضرة الأولى للدكتور عزمي بشارة، تناول فيها العلاقة بين الدين والديمقراطية. وبدأ كلمته بنقد الربط بين ما يسمى الحضارة المسيحية - اليهودية والديمقراطية، ووصف ذلك بأنه ربط تأويلي مصطنع. وقال: إنّ الديمقراطية في أوروبا لم تأتِ من أثينا كما هو شائع، ولم تأتِ كذلك من أورشليم، كما يحاول البعض إشاعته، بل من تيّار ديمقراطي ظهر في أوروبا قُبيل الثورة الصناعية وفي أثنائها. وأضاف قائلاً: «جميع الثورات اندلعت ضدّ امتيازات القلّة، وكانت تطالب بالمشاركة، فهي ديمقراطية بمعنى من المعاني». وشدّد على أنّ الديمقراطية ليست وجهة نظر تجاه الدين، بل هي وجهة نظر تجاه الحكم.

وأكّد أنّ الحرّية هي القاعدة، أما تقييد الحرية فهو الاستثناء. ثم انتقل الدكتور عزمي بشارة إلى الحديث عن العلاقة بين الدين والمبادئ الديمقراطيّة، فقال: إنّ كثيرين حاولوا إيجاد رابطة بينهما، إلّا أنّ مثل هذا الربط كان مصطنعًا، فالدين، على العموم مسألة روحانيّة وعقديّة، والديمقراطيّة -بصفتها نظامًا للحكم- مسألة سياسيّة، ولا جدوى من التفتيش عن مثل هذه الرابطة.

وتحفَّظ عزمي بشارة على مقولة العلاقة المباشرة للتّنوير بالديمقراطية؛ لأنّ حركة التنوير في أوروبا ظلّت نخبويّة، والديمقراطية نفسها نشأت بينما كان الناس بعيدين عن ثقافة الديمقراطيّة. أمّا النّخب الإسلاميّة في بلادنا العربية، يضيف الدكتور عزمي بشارة، فقد صارت، بالتدريج، جزءًا من النخبة السياسيّة العربيّة، وعليها تقع مسؤوليّة التأثير في اتّجاهات الثقافة السياسيّة اليوم. ولاحظ أنّ الديمقراطيّة في أميركا أسستها نخبة متدينة وغير متدينة معًا، حتّى أنّ ثورة كرومويل الجمهوريّة كانت ثورة ذات طابع أصوليّ متديّن، وأوّل ما فعلته ثورة كرومويل كان منع الخمر وتحريم البدع الدينيّة. أمّا أساس الديمقراطيّة الإنكليزية فهو الكنائس المنشقّة.

في ميدان آخر، تحدّث الدكتور عزمي بشارة عن الثقافة الشعبيّة التي سيكون لها شأن في تأسيس الديمقراطيّة في العالم العربيّ، لأنّ الناس هم من سيختارون ممثّليهم في نهاية المطاف، الأمر الذي يشكّل عناصر بناء الديمقراطيّة. أمّا كيف يفكّر هؤلاء الناس؟ وما هي تطلّعاتهم؟ فقد تجلّى ذلك في استطلاعٍ مثير أجراه المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات

ضمن مشروع قياس الرأي العامّ العربي في المركز، وجاءت نتائجه مخالفة للتوقعات السائدة والشّائعة عن خيارات الناس في العالم العربي. فقد جرى استطلاع آراء أكثر من ستّة عشر ألف مواطن في اثني عشر بلدًا عربيًّا، بالتعاون مع مؤسّسات علمية، وكانت المؤشّرات الاستخلاصيّة كالتالي: إنّ ٨٥٪ من المجتمع العربيّ يعرِّف نفسه كمتديّن جدًّا، أو كمتديّن إلى حدٍّ ما، و١١٪ يعرّف نفسه كغير متديّن، و٤ , ٠٪ غير مؤمن. ويعتقد ٤٩٪ أنّ التديّن يعني إقامة الفرائض والعبادات، بينما ٤٧٪ يعتقدون أنّ التديّن هو حسن معاملة الآخرين والتكافل الاجتماعي، أي إنّ نصف المجتمع تقريبًا يرى الصّلة بالآخر بعيون مدنيّة.

وأشارت بقيّة المؤشّرات إلى أنّ معظم الأفراد، بمن فيهم المتديّنون جدًّا، لا يعارضون إقامة الديمقراطيّة كنظام للحكم، ولا يعترضون على الفصل بين رجال الدين والسياسة.

وشدّد الدكتور عزمي بشارة في نهاية محاضرته على أنّ من غير الممكن إقامة الديمقراطيّة وإهمال السّيادة الوطنيّة في الوقت نفسه (وهذا ما أكّده الاستطلاع أيضًا)، وقال: إنّ التّحالف مع الاستعمار أو الصهيونيّة لدى بعض القوى التي تنادي بالديمقراطيّة هو مسألة معادية للديمقراطيّة في الجوهر.

□ اليوم الأول: السبت ٦ أكتوبر ٢٠١٢

الجلسة (الصباحية)

ناقشت جلسة الفترة الصباحية التي أدارها محمد المسفر « التجربة السودانية: بين الفكر والحكم والسياسة بين النظرية التطبيق»، وتحدث فيها كل من السادة: عبد الوهاب الأفندي:» الحكم الإسلامي من دون إسلاميين»، الطيب زين العابدين: «تجربة الحركة الإسلامية السودانية في مجال حقوق الإنسان»، شمس الدين ضو البيت: «تجربة الإسلاميين في الحكم في السودان»، المحبوب عبد السلام: «المدرسة الترابية بين السياسة والفكر وبين السودّنة والعالمية الإسلامية: التجربة والمصادر»، وغازي صلاح الدين (معقب).

الورقة الثانية « تجربة الحركة الإسلامية السودانية في مجال حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق «

أراد الباحث الطيب زين العابدين في دراسته، تسجيل وتحليل مواقف الحركة الإسلامية السودانية في بعض مجالات حقوق الإنسان الهامة (الديمقراطية، الحريات الأساسية، الأقليات الدينية، العدالة، حقوق المرأة، الحقوق الاقتصادية)، وتطور هذه المواقف أثناء فترة الديمقراطية الثانية عقب ثورة أكتوبر (١٩٦٥-١٩٦٩) عندما دخلت

الحركة الساحة السياسية كحزب سياسي يخوض الانتخابات العامة لأول مرة وأثناء الديمقراطية الثالثة (١٩٨٥-١٩٨٩). واضطرت الحركة أثناء نشاطها السياسي وخوضها الانتخابات العامة ١٩٦٥ و ١٩٦٨ و ١٩٨٦ لبلورة وتحديد أفكارها حول القضايا السياسية التي تشغل الساحة السودانية. وقد حاولت الحركة جهدها في استنباط حلول اجتهادية تنفتح على تجارب العالم المتقدم وفي ذات الوقت تنسق مع تعاليم وأحكام الإسلام، وتستجيب لطموحات وتطلعات القطاعات الحديثة في المجتمع.

ورأى الباحث أن الحركة اهتمت بقضية الاجتهاد الديني في مشكلات العصر، وكان زعيمها ومفكرها حسن الترابي ينتقد فكر الإسلاميين المعاصر؛ لأن بغالبه قاصر عما ينبغي له من الاستواء النظري وعما بلغته الحركة العلمية الحديثة، وقاصر في مقولاته النظرية خاصة في مجال الاجتماعيات، وكذلك في فنونه الجدلية. وكان يدعو بشجاعة لتجديد الفكر الديني حتى في أصوله الفقهية كي يكون قادرا على مجابهة مشكلات العصر المعقدة الكثيفة التي تحيط بالدول النامية.ويرتقي إلى التحدي الكبير الذي يطرحه الفكر الغربي في أوجه الحياة المختلفة.

وفي سياق آخر، تحدث الباحث عن وثيقة السودان لحقوق الإنسان، وبين أن الوثيقة تأتي أهميتها أنها كتبت بعد أن استولت الحركة الإسلامية على السلطة في السودان عبر انقلاب عسكري في يونيو ١٩٨٩، وقد أجازها المجلس الوطني الانتقالي بالإجماع في يناير ١٩٩٤، وربما جاءت ردا على الهجمة الضاربة التي تعرضت لها حكومة الإنقاذ في وسائل الإعلام الغربية ومن داخل أجهزة الأمم المتحدة.

وأوضح أن الوثيقة اشتملت على سبعة فصول: الأول مقدمة عامة لحقوق الإنسان ومؤهلات السودان في رعاية تلك الحقوق بحكم عراقته الحضارية وتوجهات أهله الثقافية وقيمهم الدينية، الفصل الثاني عن الإطار التاريخي والحضاري لحقوق الإنسان في السودان، الفصل الثالث تحدث عن ضمانات حقوق الإنسان في القوانين السودانية، الفصل الرابع جاء عن التزام السودان بالمواثيق الدولية، الفصل الخامس تحدث عن ظاهرة الاستغلال السياسي لحقوق الإنسان من قبل الدول الغربية التي اتسمت بازدواجية المعايير والتدخل في شؤون الآخرين، الفصل السادس خصص لدور التمرد في جنوب السودان في انتهاكات حقوق الإنسان، الفصل السابع فقد أورد عدداً من الحقوق المكفولة دستوراً وقانوناً في السودان.

واستعرض الباحث سجل الحركة الإسلامية في تطبيق أهم المبادئ في مجال حقوق الإنسان منذ بداية مسيرتها في أكتوبر ١٩٦٤ حتى اليوم، وأجمل الحديث في هذه الحقوق حول

القضايا التالية: الديمقراطية، الحريات الأساسية، العدالة، المساواة، الحقوق الاقتصادية.

وأوضح أن سيرة الحركة الإسلامية في الفترة المذكورة لا تدل على إيمان عميق بالمبادئ الديمقراطية، وتنكرت عند استلامها السلطة في عام ١٩٨٩ لكل أطروحاتها عن الحريات الأساسية بصورة غير مسبوقة لدى القوى السياسية الأخرى.

وتساءل الباحث في نهاية دراسته، كيف تنكرت الحركة الإسلامية السودانية لأطروحاتها المتقدمة في مجال حقوق الإنسان؟ وقد كانت مؤهلة بحكم التزامها الديني بالقيم الإسلامية السمحة، وبتوفر كوادرها عالية التعليم، وتنظيمها القوي الممتد في أنحاء البلاد وتراثها الشوري الفاعل.

الجلسة (المسائية الأولى)

لقد ناقشت جلسة الفترة المسائية التي أدارها محسن صالح «حركة النهضة وتحديات بناء الدولة في تونس مع رؤية مصرية مقارنة»، وتحدث فيها كل من السادة:أنور الجمعان «الإسلاميون في تونس وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة الجديدة: قراءة في تجربة حركة النهضة»، حمادي الذويب «الإسلاميون في تونس: قضايا المرأة بين مطرقة النص وسندان الواقع»، محمد السيد سليم «تقييم الأداء السياسي للحركات الإسلامية في مصر بعد الثورة مع إشارة إلى تونس»، رياض الشعيبي (معقباً).

الورقة الأولى: «الإسلاميون في تونس وتحديات البناء السياسي والاقتصادي للدولة الجديدة: قراءة في تجربة حركة النهضة».

ركز الباحث أنور الجمعان في ورقته النظر في حدث وصول الإسلاميين إلى الحكم في تونس باعتبار ذلك حدثاً مهمًّا في تاريخ البلاد المعاصر، وفيها أوضح أن الإسلاميين ظلوا في معزل عن تولي مقاليد السلطة منذ تأسيس ما يسمى بدولة الاستقلال. وقد أتاحت لهم ثورة ١٤ (يناير) ٢٠١١ فرصة العودة للانخراط في النسيج المجتمعي المدني والفعل السياسي، وكان أن استثمرت حركة النهضة ذات المرجعية الإسلامية ماضيها النضالي على أحسن وجه. وكانت انتخابات ٢٣ أكتوبر ٢٠١١ تجربة ديمقراطية فريدة في تاريخ البلد، فقد مارس الشعب حقه في اختيار ممثليه في كنف النزاهة والحرية والمسؤولية، واعتلى الإسلاميون ممثلين في حركة النهضة لأول مرة سدة الحكم، ومنحها ذلك مزيداً من الشرعية، وذلك بعد فوزها بأغلبية المقاعد في المجلس التأسيسي، وهو ما أهَّلها لتشكيل حكومة ائتلافية جمعت علمانيين وإسلاميين لأول مرة في تاريخ تونس في تحالف سياسي سيادي واحد، وقيادة البلاد في هذه الفترة الانتقالية الدقيقة.

وبيَّن الباحث أن فوز النهضة بالأغلبية قد أشاع حالة من الارتياح لدى أتباعها ولدى عدد من الملاحظين الذي اعتبروا ذلك بداية لعهد التداول على السلطة، وتحكيم إرادة الشعب لتشكيل مؤسسات الدولة، وعدوا حكم النهضة فرصة لاختبارها والتثبت من مدى اعتدالها، فإن آخرين قد رأوا في صعود الإسلاميين إلى مواقع القرار خطراً على الجمهورية وتهديداً للمكاسب الحداثية لتونس (حرية المرأة - مجلة الأحوال الشخصية - التعددية الثقافية...)،وأنذروا بأن النهضة ستسعى إلى أسلمة المجتمع بالقوة، وإلى إعادة إنتاج الديكتاتورية في لبوس ديني، موظفةً الديمقراطية للانقلاب على الديمقراطية، وشكَّك فريق آخر في قدرة الحركة على رفع التحديات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تواجه تونس اليوم.

من هنا أراد الباحث في هذه الورقة البحث في مدى معقولية الخوف من حركة النهضة الإسلامية من ناحية، ومدى قدرتها على الاستجابة لمقتضيات الانتقال من حزب معارض، مُقصى على مدى عقود إلى حزب حاكم. محاولاً التركيز على تجلية أهم التحديات التي تواجه هذه الحركة في بناء معالم الدولة الجديدة بعد الثورة، وقد صنف التحديات إلى صنفين: تحديات ذاتية وتحديات موضوعية، وتتعلّق الأولى بمشكلات إعادة بناء حركة النهضة لنفسها تنظيريًّا وتنظيميًّا حتى تستجيب لمستلزمات المجتمع بعد ١٤ يناير ٢٠١١، وتتعلَّق الثانية بتبيين أهم التحديات السياسية والاقتصادية التي تواجه الحركة والائتلاف الحاكم معها في إدارة تجربة الحكم.

وعلل الباحث اشتغاله على حركة النهضة دون غيرها من الإسلاميين؛ بأنها حزب إسلامي مارس العمل السياسي في السر والعلن معارضاً، ووصل إلى الحكم، ولأن أدبياتها قبل الثورة وبعدها متوفرة، وهو ما مكننا من مراجعتها وقراءتها، وتمثل تصوراتها للحكم تنظيراً وتطبيقاً.والأمر الآخر؛ لأنه موضوع راهني يتعلّق بتبيين واقع الممارسة السياسية لحزب إسلامي حاكم في تونس في مرحلة الانتقال الديمقراطي، والوعي بآليات إدارته للشأن العام.

وتحدَّث الباحث عن حركة النهضة قبل الثورة وبعدها والانعكاسات التي تركت أثراً في أدائها ومقولاتها السياسية، فقد تميَّزت حركة النهضة في بداياتها بثلاث سمات بارزة:

الأولى: انتقال الحركة من جماعة دعوية إلى حزب سياسي.

الثانية: دخول الحركة في مواجهة مباشرة مع الآلة القمعية للدولة، مما ساهم انحسار وجودها العلني في الساحة التونسية، واضطرها للعمل السري وتحويل نشاطها إلى المهجر.

الثالثة: أسهمت حقبة النفي والإقصاء في تطوير الحركة لمقولاتها السياسية، مما أهّلها

للقيام بدور فاعل في المشهد السياسي في تونس بعد ١٤ يناير ٢٠١١، وهو ما أحدث تحوّلاً نوعيًّا في حضور حركة النهضة داخل المجتمع التونسي تجلَّى من خلال:

أولاً: انتقال الحركة من مرحلة النفي والإقصاء والعمل السري إلى مرحلة العمل السياسي العلني.

ثانياً: صياغة الحركة لبرنامج انتخابي مميز أهلها لاستقطاب أكبر عدد من المناضلين.

ثالثاً: استعادة الحركة حيويتها التنظيمية والهيكلية مما مكّنها من المشاركة الفاعلة في المشهد السياسي التونسي.

رابعاً: اعتلاء الحركة سدة الحكم بعد فوزها بأغلبية مقاعد المجلس التأسيسي وتشكيلها حكومة ائتلافية تتزعمها حركة إسلامية لأول مرة في تاريخ تونس الحديث.

ووفي نهاية الورقة يطرح الباحث بعض الاستنتاجات التالية:

أولاً: انتقال حركة النهضة من الدعوة إلى الدين إلى الدعوة إلى التغيير السياسي، بناء على مرجعية إسلامية.

ثانياً: أثبتت تجربة الحكم الانتقالي أن النهضة على عثراتها لم توظِّف الديمقراطية ضد الديمقراطية، إو العمل على أسلمة المجتمع وعسكرة الدولة.

ثالثاً: لم تنجح حركة النهضة ومعها الائتلاف الحاكم في تحويل نجاحها الانتخابي إلى نجاح تنموي لأسباب ذاتية (قلة الخبرة بالحكم - اختلاف الأرضيات الأيديولوجية - المحاصصة السياسية...)، وأسباب موضوعية (عودة فلول النظام السابق - الأفعال الاحتجاجية الفوضوية...).

رابعاً: ليس حزب النهضة «حزباً حديديًّا» يتمترس خلف مسبقات أيديولوجية نهائية وأحكام ثابته، بل هو حزب براغماتي يستحضر الواقع ويستشرف المستقبل، ويحسن إدارة عملية التباري الانتخابي والاستقطاب السياسي، ويراعي خصوصية المجتمع التونسي (التعدد الثقافي - حقوق المرأة - الانفتاح على الآخر - التعايش والاعتدال...)، ولم ترَ الحركة خيراً في تقديم الوحدة الوطنية على مسلماتها العقدية، وذلك بتنازلها عن تطبيق الشريعة.

خامساً: جسَّدت حركة النهضة أول تجربة إسلامية ديمقراطية للإسلام السياسي في البلاد العربية تأسست على الإقرار بالآخر، والتسليم بالديمقراطية، والقبول بتحكيم الشعب، واحترام حقوق الإنسان في ظل الدولة المدنية، فجسّرت الهوة بين الإسلام والحداثة، وخرجت من بوتقة التنظير للاجتماع الديني إلى فضاء التأسيس للاجتماع المواطني.

سادساً:أسست حركة النهضة لتجربة توافق علماني/ إسلامي في إدارة دفة الحكم، مما أسهم في الحد من الأحادية والفردية في إدارة الشأن العام التي عاشت البلاد ويلاتها على مدى عقود خلت.

سابعاً: بدأ الأداء السياسي لحركة النهضة في الحكم باهتاً مقارنة بأدائها في المعارضة، بسبب حالة التردد والارتباك حيال اتخاذ إجراءات استعجالية وحلول عملية.

ثامناً:يبقى المهاد المرجعي لحركة النهضة في حاجة إلى مزيد من التجديد والتوضيح والتطوير والنقد حتى تواكب مستجدات العصر الديمقراطي لتونس الجديدة.

تاسعاً: إن حركة النهضة ومعها القوى المدنية والحزبية في المجتمع التونسي مدعوة إلى تأسيس مشهد سياسي ديمقراطي حداثي.

الورقة الثانية: «الإسلاميون في تونس: قضايا المرأة بين مطرقة النص وسندان الواقع».

تؤدي دراسة حمادي الذويب إلى نتائج متنوعة؛ لعل من أهمها غياب موقف ثابت من قضايا المرأة لدى حركة النهضة كبرى الحركات الإسلامية في تونس؛ لأنها تتفاعل مع واقعها ومجتمعها، وتحاول التأقلم مع الضغوط السياسية والسياق الدولي. وقد بدا هذا في موقفها من مجلة الأحوال الشخصية، ومن مسألة تعدُّد الزوجات بصفة جلية. ولعل هذا أحد المؤشرات الرئيسة التي تخبر عن الطابع السياسي المدني لحركة النهضة. وفرض هذا الطابع على قيادات الحركة البحث عن حلول توافقية لا تصدم المجتمع من جهة، ولا تتعارض مع النص القرآني المجيز لتعدّد الزوجات ومع العلماء القدامى على هذا الموقف.

ويشير الباحث من خلال ورقته إلى أن خطاب الإسلاميين في تونس في المواضيع المتصلة بالمرأة مرتبك بعض الشيء، فهو أحياناً يتطابق مع متطلبات الحكم الديمقراطي، وأحياناً يبدو في تعارض معها.

وأوضح الباحث أن إسلاميي حركة النهضة قبلوا بالديمقراطية منهجاً في الحكم، لكن دون أن يعني ذلك تنصلهم من أحكام الشريعة وقواعدها القطعية.

وقد انتهى الباحث إثر مقارنة المواقف النظرية من المرأة لدى الإسلاميين بممارساتها وفعلهم السياسي؛ إلى عدم انسجام المستويين أحياناً (المواقف والممارسة)، وإلى شكلية مواقفهم النظرية أحياناً أخرى، من ذلك مثلاً: اعتبارهم دخول المرأة إلى المجلس التأسيسي أمراً محدوداً، لن يؤثر في سلطة الأغلبية من الرجال، مما يعني أن دعوتهم إلى مشاركة المرأة في المجال السياسي، قد لا يكون مبنيًّا على إيمان حقيقي بمساواتها للرجل، وبحقوقها المدنية والسياسية.

ويخلص الباحث في ختام ورقته إلى القول: إن المؤشرات التي بدت لنا من خلال بحثنا، لا تُخبر عن ربيع منعش سيسود صِلات الإسلاميين بمجتمعاتهم؛ وإنما يُنبئ عن خريف ستكون عواصفه كثيرة وشديدة. غير أن الأمل معقود على تعقّل قيادات الإسلاميين، وعلى إيمانهم بالوسطية وبنسبية الحقيقة؛ للتوصل إلى حلول توافقية بين مكونات المجتمع، لا تصدم قواطع الشرع من جهة، ولا تصدم العرف الاجتماعي المستقر من جهة أخرى.

الورقة الثالثة: «الأداء السياسي للتيارات الإسلامية في مصر منذ ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١».

تركِّز دراسة محمد السيد سليم على عرض وتقييم الدور السياسي الذي قامت به التيارات الإسلامية في مصر منذ ٢٥ يناير ٢٠١١. وقد عمد إلى استعمال مصطلح التيارات الإسلامية لسببين: أولهما أننا ندرس أداء تيارات فكرية – سياسية وليس أداء حركة بذاتها. فالحق أن التيارات الإسلامية تتألف من العديد من الحركات التي يصعب تقييم دورها منفردة في بحث واحد، وثانيهما أننا نتحدث عن تيارات تُعلن مرجعيتها هي الشريعة الإسلامية، وليس عن تيارات «إسلامية» بالضرورة، أو أن برامجها تتّفق مع الشريعة أو تعبّر عنها. فالحق أن بعض توجهات تلك التيارات قد لا يتفق مع الشريعة الإسلامية.

وتناول الباحث في دراسته بالتقييم أداء تلك التيارات في المجال العام في مصر منذ ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١، بحكم الدور المحوري الذي لعبته في تحديد مسار الثورة مع التركيز على جماعة الإخوان المسلمين باعتبارها أكبر تيارات الإسلام السياسي في مصر، وباعتبار أنها ظلَّت عنصراً مهمًّا في السياسة المصرية منذ ١٩٢٨.

ويُظهر الباحث أهمية هذا التقييم من أن أداء التيارات الإسلامية سيحدِّد مدى نجاح أو إخفاق الثورة في الوقت الذي نجد فيه تبايناً شديداً في آراء المثقفين المصريين حول هذا التقييم بين من يرون أن تلك التيارات ستُحقِّق نهضة مصرية شاملة، ومن يرون أنها تحمل إعادة مصر إلى عصور الظلمات. مبيِّناً أن تقييم أداء هذه التيارات الإسلامية لا يعني تبرئة التيارات الأخرى، ولكنه يعني أن تقييم أدائها لا يدخل في موضوع هذا البحث.

إلى جانب أن هذه الدراسة تطرح عدة استفسارات، فإن المقولة الأساسية لهذا البحث هي أن التيارات الإسلامية دخلت السياسة المصرية وممارسة السلطة بشكل مفاجئ، ومن ثم فهي لم تُعِدّ نفسها للعمل السياسي، ناهيك عن ممارسة السلطة، وهي وإن بدأت متواضعة الطموحات إلا أن بريق السلطة سرعان ما خطف أنظار قاداتها، مما دفعهم إلى المسارعة باقتناص اللحظة التاريخية «للتمكين».

الجلسة (المسائية الثانية)

ناقشت جلسة الفترة الصباحية التي أدارها النور حمد «الشيعية السياسية بين الفكر والممارسة»، وتحدّث فيها كل من السادة: فرح كوثراني «ضد الحكومة المطلقة: الشيخ محمد شمس الدين ونقد ولاية الفقيه»، طلال عتريسي «تجربة مشاركة حزب الله السياسية في لبنان بين «ولاية الفقيه» و «ولاية الأمة على نفسها»»، توفيق سيف (معقباً).

الورقة الأولى: «ضد الحكومة المطلقة: الشيخ محمد شمس الدين ونقد ولاية الفقيه».

تتناول هذه الورقة شقًّا من الفكر السياسي للشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي كان رئيساً للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان في العقد الأخير من القرن العشرين، وكان من المجتهدين الشيعة البارزين.

تُشير الباحثة إلى أن شمس الدين عالج مفهوم الحكومة في الإسلام، واستنبط صيغاً صالحة، في رأيه، للمجتمعات الإسلامية المعاصرة؛ حيث يكون فصل السلطات فيها قائماً وثابتاً. وأدّى به انشغاله بتحديد سلطات الحكومة إلى نقد ولاية الفقيه.

وتبيَّن أن هناك جدلاً فقهيًّا بين علماء الشيعة بشأن مدى ارتباط نظرية الفقيه بالعقيدة الأمامية الشيعية، ومدى صلاحية نقل سلطات الإمام الغائب السياسية والرئاسية إلى الفقيه الجامع للشرائط. ومن المعروف أيضاً أن بدء تعاطي الفقهاء الشيعة بالشأن العام والشأن السياسي، أي بدء مشروعية تعاملهم مع السلطات الزمنية، يعود إلى العهد الصفوي في إيران، والذي يشهد بدوره بداية كتابات فقهية شيعية تُشرعن لهذه السلطات وتُشرِّع تعامل الفقيه معها. وظل الدور السياسي والعام للفقهاء يزداد في العصريين التاليين، القاجاري والبهلوي، إلى أن قام الإمام الخميني بطرح نظرية ولاية الفقيه العامة التي يُسوِّغ فيها للفقيه تولِّي السلطات السياسية المطلقة.

وتخلص الباحثة إلى أن شمس الدين كان دفاعه عن الحكومة الإسلامية وتبنيه لولاية الأمة على نفسها نابعاً من تخوُّفه من إرهاصات فكر الخميني على الشيعة خارج إيران، وعلى دور العلماء المجتهدين في ظل السلطات المطلقة لولاية الفقيه.

من هنا ترى الباحثة انهماك شمس الدين في البحث عن صيغ للحكومة الإسلامية بديلاً عن صيغة ولاية الفقيه من أجل إنقاذ استقلالية المجتهدين عن سلطة الدولة، ولا سيما عندما يكون على رأسها ولي فقيه، له ولاية مطلقة الصلاحيات على العباد وباقي الفقهاء.

□ اليوم الثاني: الأحد ٧ أكتوبر ٢٠١٢

الجلسة الثالثة- أ

ناقشت هذه الجلسة التي أدارتها منى أنيس «مواقف من المواطنة والدولة والعلاقات الدولية»، وتحدَّث فيها كل من السادة: كمال عبد اللطيف «ما بعد الثورات العربية: الإصلاح الديني والعلماني»، سامي الخزندار «منظور الحركات الإسلامية تجاه العلاقات الدولية: التطور والمضامين والممارسات»، رشيد مقتدر «القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة خلال مرحلة ما قبل الربيع العربي وما بعدها: محاولة للفهم»، سالم الفلاحات (معقباً).

الورقة الأولى: «ما بعد الثورات العربية: الإصلاح الديني والعلماني».

اتَّجه كمال عبد اللطيف في ورقته إلى التفكير فيما بعد الثورات العربية، من خلال ثلاث قضايا كبرى، ويتعلَّق الأمر بالمشروع الديمقراطي والإصلاحي الديني وقضية العلمانية.

وكان الهاجس الأساس -بحسب رأي الباحث- وهو يخوض غمار هذه الدراسة؛ يتمثل في بناء محاور في الفهم، تروم تحصين المنجز الثوري الحاصل في وطننا الكبير، ودفعه لبلوغ الأفق الذي يطمح إليه، وهو بلوغ عتبة الديمقراطية، وذلك انطلاقاً من الشعارات التي كانت ترفعها الحركات الاحتجاجية، في أشهر الانفجار الحاصل في أغلب الساحات العربية خلال ٢٠١١.

وارتكز الباحث في مقاربة كيفيات التحصين على الاهتمام أساساً بمسألة الإسناد الفكري للثورات الحاصلة، وذلك لاعتقاده بأن نجاح الثورات العربية في تخطي المراحل الانتقالية وبلوغ عتبة الانتقال الديمقراطي، يتطلَّب ثورة ثقافية تقوم على مغالبة التقليد الفكري الراسخة في مجتمعاتنا. والثورات الواقعية، كانت -في شكل من أشكالها- من إنجاز فاعلين جدد، إضافة إلى ما تبقى من الفاعلين السياسيين الذي يحضرون بصورة أو بأخرى في المشهد الحزبي العربي.

وأشار في ورقته بقوله: إننا نواجه ما حصل بعد الثورات العربية بتفاؤل كبير، ويملؤنا حبور تاريخي دفع البعض منا -دون تردد- إلى وصف ما حدث بالربيع العربي. فقد صوَّب الباحث النظر نحو مهمتين أساسيتين: مهمة إتمام معارك الإصلاح الديني في الفكر العربي، ومهمة الاستمرار في توطين قيم الحداثة وما يرتبط بها في موضوع فصل الدين عن الدولة.

كما صوَّب النظر في هذه الورقة نحو المهمتين المذكورتين، لاعتبارات عديدة: منها ما هو موصول بمسألة وصول بعض تيارات الإسلام السياسي إلى السلطة في بعض البلدان العربية، وخوفنا من انتعاش المواقف المحافظة من مورثنا الديني والثقافي. ومنها ما هو

تاريخي؛ بحكم أننا نواجه منذ أكثر من قرنين من الزمان معضلة التكيّف والملاءمة بين موروثنا ومنجزات الثقافة المعاصرة، واستمرار مخاتلتنا لأسئلة الإصلاح الديني.

الورقة الثانية: «منظور الحركات الإسلامية تجاه العلاقات الدولية: التطور والمضامين والممارسة».

يتناول سامي الخزندار في دراسته هذه معرفة ماهية منظور أو الأطروحات النظرية لحركات الإسلام السياسي، وبشكل رئيس حركة الإخوان المسلمين، بمختلف أشكال صيغها الحزبية في العالم العربي، تجاه العلاقات أو السياسات الدولية المعاصرة، بما في ذلك الفاعلين الأساسيين فيها، إضافة إلى دراسة مراحل تطور منظورها للعلاقات الدولية، وتطور العلاقة بين هذه الحركات والبيئتين الإقليمية والدولية من خلال رؤيتها وبرامجها وسياساتها منذ أربعنيات القرن الماضي وحتى وقتنا الحاضر – مرحلة ثورات الربيع العربي.

وحصر الباحث نطاق دراسته في حركات الإسلام السياسي المعاصر، تحديداً العربية السُّنيَّة منها، والتي تتمثَّل بشكل رئيس في حركة الإخوان المسلمين، وصيغتها الحزبية في العالم العربي، وكذلك الحركات التي ارتبطت بها ثم انفصلت عنها، لكنها ظلَّت تحمل رؤية قريبة منها.

وعلَّل الباحث اختيار حالة الدراسة هذه لاعتبارات عدة:

أولاً: أنها تشكل التيار الأكبر لظاهرة الإسلام السياسي في الدول العربية.

ثانياً: مسألة المشاركة في العملية السياسية والإجراءات الديمقراطية.

ثالثاً: إعلان رفضها للعنف كمنهج للتغيير.

رابعاً: اختلافها عن غيرها من الحركات الإسلامية السلمية الأخرى التي لا تنخرط في العمل السياسي والإجراءات الديمقراطية.

وتطلَّع الباحث إلى أن تكون هذه الدراسة مساهمة في الدراسات المعاصرة المهتمة بظاهرة الإسلام السياسي، مع أنها لن تُغني عن مزيد من الدراسات العلمية الموضوعية في هذا الشأن.

وفي ختام هذه الدراسة، يؤكد الباحث أن الواقع الجديد لمرحلة ما بعد ثورات الربيع العربي يشير إلى أن الحركات الإسلامية هي ظاهرة المرحلة القادمة، فهي أصبحت على رأس السلطة السياسية، أو على الأقل المشاركة فيها في الكثير من الدول العربية. وهو ما سيخلق واقعاً إقليميًّا ودوليًّا جديداً من حيث طبيعة الفاعلين، وأولوياتهم.

ومن جهة أخرى، يرى الباحث أن واقع الممارسة العملية لهذه الحركات الإسلامية من خلال موقعها في السلطة الرسمية، قد يعمل على إنضاج الممارسة السياسية الدولية لهذه الحركات، إضافة إلى تطوير منظور المثالية – الواقعية لمنظومتها القيمية للعلاقات الدولية.

الورقة الثالثة: «القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة خلال مرحلة ما قبل الربيع العربي وما بعدها: محاولة للفهم».

في هذه الدراسة أوضح الباحث رشيد مقتدر أن الإسلاميين المشاركين في اللعبة السياسية سعوا إلى التميُّز عن باقي الفاعلين بصياغة خطاب أخلاقي ينهل من المرجعية الإسلامية، وقد توّج ذلك باستعمالهم المكثف لمفاهيم الأسلمة والتخلّق والهوية، في محاولة للبروز كفاعلين سياسيين ذوي هوية خاصة. وقد نجم عن هذا الاختيار السياسي تعرّضهم لضغوط النظام السياسي ومواجهة مفتوحة مع خصوصهم الأيديولوجيين والسياسيين؛ مما اضطرهم إلى التقلّص من حدة هذه الخطابات حتى تبدو أكثر مرونة واعتدالاً.

وأضاف: فقد ساهم التحوّل من الاضطلاع بدور المعارضة السياسية إلى قيادة الفعل السياسي الرسمي، إلى رضوخ الإسلاميين للمزيد من التنازلات، واستجابتهم للإكراهات السياسية (ضغوط، مطالب)؛ وذلك نتيجة لتحالفاتهم المبرمة مع شركائهم في السلطة تحت مسمى التوافقات.

ويطرح الباحث في حديثه عن القوى الإسلامية والتحالفات المبرمة مع القوى السياسية اليسارية والليبرالية أو غيرها، إشكالية كبرى هي إدماج القوى الإسلامية داخل أنظمة الحكم. ويتفرّع عن هذه الإشكالية الكبرى إشكالان مركزيان:

الأول: علاقة الإسلاميين بالأنظمة الحاكمة، وطبيعة الاستراتيجيات المنتهجة من كلا الطرفين، ونوعية التكتيكات المتبعة.

أما الإشكال **الثاني**: فيتحدّد في استجلاء علاقة الإسلاميين بخصومهم السياسيين ومنافسيهم الأيديولوجيين، وذلك بدرس نوعية التحالفات السياسية المبرمة وسياقاتها وأهدافها، والعمل على فهم المنطق المحرك لها بعيداً عن المسوغات الأخلاقية والتبريرات الأيديولوجية.

وبيَّن أن القوى الإسلامية سعت في رؤيتها الفكرية ومشروعها السياسي إلى العمل على استبدال مفهوم السياسة وبراغماتيتها، لتغدو أكثر نبلاً وإشراقاً.

وحاول الباحث عبر سعيه إلى فهم منطق التحالفات السياسية لدى القوى الإسلامية، انطلاقاً من نظرية المشاركة السياسية والمفاهيم المركزية المعتمدة؛ وذلك بالتركيز على نموذجين:

١- أنماط التحالفات والشراكات المبرمة من لدن حزب العدالة والتنمية المغربي كنموذج للقوى الإسلامية الإصلاحية المشاركة في العلمية السياسية.

٢- تحالفات جماعة العدل والإحسان التي تشتغل كحركة اجتماعية ذات طابع احتجاجي من خارج النظام السياسي، ومراهنتها على البوابة المجتمعية، بعيداً عن إكراهات اللعبة السياسية.

الجلسة الثالثة – ب

ناقشت هذه الجلسة التي أدارها محمد الأحمري «الإخوان المسلمون والسلفيون وتحديات المرحلة الانتقالية في مصر»، وتحدّث فيها كل من السادة: إبراهيم بيومي غانم «الإخوان وسلطويات الدولة الحديثة: حالة مصر في المرحلة الانتقالية بعد ثورة يناير»، نيفين مسعد «تحليل البرنامج الانتخابي لجماعة الإخوان المسلمين في مصر»، خليل العناني «التيارات السلفية في مصر: تفاعلات الدين والأيديولوجيا والسياسة»، هشام جعفر «السلفيون في مصر.. إشكاليات الانتقال من الدعوي إلى السياسي». جمال حشمت (معقباً).

الورقة الأولى: «الإخوان وسلطويات الدولة الحديثة: حالة مصر في المرحلة الانتقالية بعد ثورة يناير».

تناول الباحث إبراهيم بيومي غانم بالتفصيل موقف إخوان مصر مما أسماه «سلطويات الدولة الحديثة»، وقد تناولها كونها هي الأهم والأكثر تأثيراً على مسار عملية التحوّل الديمقراطي وإمكانية الوصول إلى بر الاستقرار السياسي.

وأشار الباحث إلى أهم هذه السلطويات:

١- سلطوية الجماعة الحاكمة على عموم المحكومين، باسم الدولة وعبر بيروقراطيتها الرسمية.
٢- سلطوية النخبة المتغربة على الجمهور العام؛ باسم المعرفة والتنوير والتقدمية.
٣- سلطوية العسكر على المدنيين، باسم الذود عن الأرض والكرامة الوطنية.
٤- سلطوية المترفين على الفقراء والعمال، باسم الريادة والكفاءة والتفوّق.
٥- سلطوية المدينة على القرية، باسم التفوّق المادي والأدبي.
٦- سلطوية الدولة العميقة على الدولة الرسمية، بلا اسم، بلا عقلانية؛ فقط لضمان النفوذ وشبكة المصالح الخاصة.
٧- سلطوية الخارج على الداخل، بحكم الأمر الواقع، ولأسباب كثيرة يتّصل كل منها بطرف مع سلطوية أو أكثر من السلطويات السابقة.

وتساءل الباحث: كيف تصرّف الإخوان تجاه تلك السلطويات في سياق المرحلة الانتقالية، خاصة بعد أن أضحوا على مراكز صنع القرار واتخاذه؟ مجيباً عنه بالتركيز على

تشريح أربع سلطويات فقط هي: النخبة على الجمهور العام، وسلطوية العسكر على المدنيين، وسلطوية المترفين على المفقودين، وسلطوية المدينة على القرية.

ويخلص الباحث إلى القول: من الأنصاف القول: إنه في المرحلة الانتقالية لا يمكن طبعاً اجتثاث كل تلك السلطويات دفعةً واحدةً، وإنما يكفي أن تُوضع على جدول أعمال السياسات العامة. وأن تُعطى أولوية لمواجهتها وفق رؤية واضحة تكفل إعادة بناء الحرية وإدخال أكبر عدد ممكن من المواطنين إلى حيِّز المجال العام. ما لم يكن هذا الهدف واضحاً، وما لم يكن الطريق إليه سالكاً؛ سيظل بين النظام الجديد والاستقرار السياسي والتحوّل الديمقراطي والتقّدم الاقتصادي والاجتماعي؛ عائق كبير.

الورقة الثالثة: «التيارات السلفية في مصر: تفاعلات الدين والأيديولوجيا والسياسة».

تسعى ورقة الباحث خليل العناني رصد خروج التيار السلفي إلى المجال العام وتقييمه، وذلك من خلال طرح ثلاثة أسئلة رئيسة: الأول يتعلق بالتساؤل عن التكييف الثيولوجي والأيديولوجي والسياسي للانخراط السلفي في المجال العام. أي فهم الأطر الأيديولو جية الحاكمة للنشاط السياسي والحركي للسلفيين. الثاني يتعلّق بالتأثير المحتمل للحيوية السلفية في الحالة السياسية في مصر خاصة عملية التحوّل الديمقراطي. أما الثالث فيتعلّق بالتأثير والتداعيات التي قد يتركها الانخراط السياسي للسلفيين على رؤاهم وأفكارهم وأيديولوجيتهم.

وتتبنى هذه الدراسة أطروحة تنطلق من دور الانفتاح السياسي في تشجيع الفاعلين الاجتماعيين على الخروج إلى المجال العام والاستفادة من الفرص المتاحة فيه من أجل تعزيز حضورهم سياسيًّا واجتماعيًّا.

من هنا فإن الدراسة تتبنى فرضيتين: أُولاهما أنه كلما ازداد الانفتاح السياسي حدث تنوّع في الخارطة السياسية خاصة داخل التيار السلفي. والثانية أنه كلما ازداد خروج السلفيين وانخراطهم في المجال العام، تأثرت أطروحتهم الفكرية والأيديولوجية، وبالتالي حدثت تحوّلات في سلوكهم السياسي.

وفي نهاية الدراسة أشار الباحث إلى عدة استخلاصات ونتائج أولية:

أولاً: إن التيار السلفي ليس كتلة واحدة أو فصيلاً واحداً يمكن إطلاق الأحكام عليه دون تدقيق. فهناك حالة واضحة من التمايز والاختلاف داخل التيار السلفي ما بين جماعات وأحزاب وهيئات وشبكات مختلفة سواء في الخطاب أو الممارسة أو البعد الهيكلي والتنظيمي.

ثانياً: إن دمج التيار السلفي في العملية السياسية كان سبباً مهمًّا في حدوث تحوّلات ملحوظة في أطروحاتهم وأفكارهم وخطابهم، وذلك بغض النظر عن مضمون هذا التغيير ومداه.

ثالثاً: إن الحضور الكثيف للسلفيين في القضاء العام ليس فقط نتيجة للانفتاح السياسي بعد الثورة، وإنما أيضاً بسبب ميل السلفيين للدفاع عن مصالحهم ومكاسبهم في مرحلة ما بعد الثورة. وهو ما يفسر رغبة السلفيين في الانخراط السياسي بأشكاله كافة.

رابعاً: من المتوقع أن تزداد حالة الصراع والتنافس سواء بين السلفيين بعضهم بعضاً، أو داخل الكتل والأحزاب والتجمعات السلفية؛ وذلك لأسباب سياسية وليست فقط أيديولوجية أو فكرية. وربما قد لا تحدث انشقاقات كبيرة ولكن هيكل العلاقة البينية داخل الكتلة السلفية لم يعد مقدّساً أو من المحظورات.

خامساً: إن السلفية الرسمية سوف تواجه عقبات عديدة ما لم تؤطِّر علاقتها بالجماعات الدعوية، بحيث لا يطغى الجانب الديني على نشاطها السياسي. ولربما تحدث صراعات ومواجهات بين جناحي الدعوة والسياسة داخل الكتلة السلفية.

□ اليوم الثاني: الأحد ٧ أكتوبر ٢٠١٢

الجلسة الرابعة

ناقشت الجلسة التي أدارها كمال عبد اللطيف «الإسلاميون المغاربة وتجربة التحالفات والمشاركة في الحكم»، وتحدّث فيها كل من السادة: عمر احرشان: الإسلاميون وبناء النظام الديمقراطي: أي دور لأي مستقبل؟ - قراءة في تجربة المغرب ومصر، محمد جبرون « الإسلاميون في طور تحول: من الديمقراطية الأدائية إلى الديمقراطية الفلسفية.. حالة حزب العدالة والتنمية المغربي»، محمد همام «الإسلاميون المغاربة والديمقراطية: جماعة العدل والإحسان نموذجاً»، علي حامي الدين «الإسلاميون ومسار التحوّل الديمقراطي في المغرب.. قراءة في تجربة حزب العدالة والتنمية»، محمد جميل منصور (معقباً).

الورقة الأولى: «الإسلاميون وبناء النظام الديمقراطي: أيّ دور لأي مستقبل؟ - قراءة في تجربة المغرب ومصر».

يتناول الباحث عمر احرشان في ورقته دور الإسلاميين في بناء النظام الديمقراطي بعد هذه الرجَّة التي أصابت المنطقة العربية، والتي صار يصطلح عليها بالربيع العربي،

محاولاً إبراز أسباب الاهتمام بدور الإسلاميين والعوامل التي تُبرِّز أفرادهم بهذه الدراسة. ويركّز الباحث بالأساس على التجربتين المغربية والمصرية؛ لما لهما من تأثير وتميّز، فالتجربة المغربية يقدِّمها أصحابها، والمقصود هنا حزب العدالة والتنمية، على أنها الطريق الثالث الذي يضمن التغيير في إطار الاستمرارية، بينما شكَّلت التجربة المصرية نموذج القطيعة المتدرجة من أجل التغيير.

ثم حاول الباحث أن يُعرِّج أولاً على دعائم الاستبداد في المنطقة العربية وتنوّعها وتطوّرها وأسباب استمرارها، ليخلص إلى خصوصية الاستبداد في المنطقة العربية التي جعلتها عصية على الديمقراطية.

وتتطرَّق بعد ذلك لأسباب هذا الإقبال الشعبي على التيار الإسلامي ودوره في تسريع مسلسل دمقرطة الدولة والمجتمع. وتناول بالتفصيل الصعوبات والعوائق التي تواجه بناء النظام الديمقراطي، كذلك العوامل المساعدة. وعالج كذلك أسباب التعددية السياسية الإسلامية والثنائية التنظيمية التي تُزاوج بين الجماعة الدعوية والحزب السياسي، والخلط الذي يترتَّب على ذلك في المشهد السياسي.

ويستعرض بالتفصيل لمتطلبات كل مرحلة من مراحل الديمقراطية، سواء خلال التغيير أو التأسيس أو البناء، ومواقف الإسلاميين من الديمقراطية والدولة المدنية وسلوكهم بعد الانتخاب من المعارضة إلى الحكم وجنوحهم نحو الواقع السياسي.

ويختم الباحث هذه الورقة بعرض النقاط الخلافية الرئيسة بين مختلف التيارات السياسية والفاعلة في المجتمع وسبل تضييقها وتنظيمها وتوجيهها وتدبيرها لتصبح عامل إغناء وتطوير وتنوُّع وقوَّة.

ويستمكل الباحث محاور دراسته بعرض خارطة طريق للقطع مع الاستبداد وجواز مرور إلى نظام ديمقراطي تكون فيه السيادة للشعب.

الورقة الثانية: «الإسلاميون في طور تحوّل: من الديمقراطية الأدائية إلى الديمقراطية الفلسفية.. حالة حزب العدالة والتنمية المغربي».

خلال هذه الدراسة، يحاول الباحث امحمد جبرون تسليط الضوء على مسألة «الإسلاميون في طور تحول: من الديمقراطية الأدائية إلى الديمقراطية الفلسفية»، انطلاقاً من حالة حزب العدالة والتنمية المغربي، وهو الحزب الذي يشكل تجربة نوعية بين تجارب الإسلاميين العرب. وعمل الباحث على دراسة المسألة تلك من خلال المحاور التالية: مفهوم الديمقراطية الأدائية لدى الإسلاميين؛ الإسلاميون وضرورة التحول؛ الإسلاميون

من الديمقراطية الأدائية إلى الديمقراطية الفلسفية.

وأشار الباحث إلى أن «الإسلاميين في طور تحول»: تلك حقيقة سياسية وفكرية، وحكم واقعي انتهينا إليه من خلال رصد «ديالكتيك» الفكر والواقع في المشروع الإصلاحي لدى الإسلاميين المعتدلين؛ وذلك انطلاقاً من موضوع الديمقراطية. فالتحوّل التاريخي الكبير الذي يعيشه الوطن العربي منذ شهور، والذي لا يزال مستمراً إلى الآن؛ هو تحوّل في الأفكار والقناعات ومنهجيات الإصلاح، لامس جل القوى الاجتماعية الفاعلة في الوطن العربي، بما فيهم الإسلاميين، إضافة إلى أنه تحوّل في البنى والأنظمة السياسية.

ويضيف: إن التداعيات الفكرية والسياسية للربيع العربي على الحركات الإسلامية؛ هي كثيرة ومتنوّعة، ويمكن رصدها في أكثر من عمل. غير أن أهم هذه التداعيات تلك المتعلقة بمفهوم الديمقراطية. وقد حاول الباحث -طوال الدراسة- رصد التقدم الذي أحرزه الإسلاميون بمناسبة حلول الربيع العربي في اتجاه الديمقراطية.

وبيَّن أن الإسلاميين انتقلوا -بشكل شبه حاسم- في أجواء الثورات العربية على أنظمة الاستبداد؛ من الديمقراطية الأدائية التي تجسَّدها أدوات الانتخاب والتعددية السياسية والتداول السلمي.. إلى الديمقراطية الفلسفية التي تجسّدها مفاهيم الحرية والقانون الوضعي والمساواة.

الجلسة الخامسة – أ

ناقشت هذه الجلسة التي أدارها عبد الوهاب القصاب «الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة»، وتحدث فيها كل من السادة: أحمد موصللي «الحركات الإسلامية وقضية الديمقراطية: الأصول والفروع»، معتز الخطيب «الوسطية وفقه الدولة بين الرؤية والبرغماتية»، عبد الله تركماني «الدولة والمواطنة في فكر وتجربة الإسلام السياسي المعاصر»، علي حامي الدين «الإسلاميون ومسار التحوّل الديمقراطي في المغرب.. قراءة في تجربة حزب العدالة والتنمية»، عبد الله جاب الله (معقباً).

الورقة الأولى: «الحركات الإسلامية وقضية الديمقراطية: الأصول والفروع».

تُعنى ورقة الباحث أحمد موصللي بتسجيل وتحليل مواقف الحركة الإسلامية السودانية في بعض مجالات حقوق الإنسان العامة (الديمقراطية، الحريات الأساسية، الأقليات الدينية، العدالة، وحقوق المرأة، والحقوق الاقتصادية)، وتطوُّر هذه المواقف أثناء فترة الديمقراطية الثانية عقب ثورة أكتوبر (١٩٦٥ – ١٩٦٩) عندما دخلت الحركة الساحة السياسية كحزب سياسي يخوض الانتخابات العامة لأول مرة، وأثناء الديمقراطية الثالثة (١٩٨٥ – ١٩٨٩).

واضطرت الحركة أثناء نشاطها السياسي وخوضها الانتخابات العامة ١٩٦٥ و ١٩٦٨ و ١٩٨٦ لبلورة وتحديد أفكارها حول القضايا السياسية التي تشغل الساحة السودانية مثل الحكم بين الجمهورية الرئاسية والحكومة البرلمانية.

ويحسب الباحث أن تلك الأطروحات كانت متقدمة في زمانها على معظم أطروحات الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، وقد بذل جهداً فكريًّا مقدراً في تأصيل تلك الأطروحات وفقاً لتعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

ولفت إلى أن تلك الأطروحات وجدت نقداً من التيارات الإسلامية السلفية والمحافظة؛ لأنها جديدة على التراث الفقهي التقليدي؛ ولأنها تأثرت إلى حدٍّ ما بالأفكار السائدة في الدول الغربية، ولكن ثبتت على تلك الأطروحات ولم تستجب للنظرة السلفية المحافظة، كما وجدت قدراً من القبول في أوساط الأحزاب السياسية الكبيرة التي تحالفت معها في بعض الأوقات ضد الحركات اليسارية.

الورقة الثانية: «الوسطية وفقه الدولة بين الرؤية والبرغماتية».

يركّز الباحث معتز الخطيب في دراسته على فقه الدولة بعد تحديده لمفهوم الوسطية؛ مع مراعاة التطوّر الفكري داخل التفكير الإخواني، وما تقتضيه عملية تتبّع الأفكار من توسّع في رصد الجذور أو مصادر التأثير.

وحاول في هذه الدراسة تقديم تحليل نقدي لأطروحة «الدولة الإسلامية»، وإيضاح أن مفهوم «الدولة الإسلامية» يلفُّه الغموض، وتلتبس فيه جملة من المفاهيم (الدولة الحديثة، الخلافة، الإمامة، الحكم). وقد بلور الباحث في بحثه الإشكالات التي تحيط بالتفكير السياسي الوسطي على مستوى المنظومة وعدم اتساقها أولاً، ثم على مستوى عدم دقة أطروحات أصحابها بالاستناد إلى مرجعيتهم الفقهية؛ ذلك أن الفقه الحركي ارتكب جملة من التوليفات التراثية والحديثة لبناء تصوراته عن المسألة السياسية وموقعها من المعتقد الإسلامي؛ حتى صار مَنْ لا يُؤمن بذلك منقوص الإسلام.

الورقة الثالثة: «الدولة والمواطنة في فكر وتجربة الإسلام السياسي المعاصر».

تناول الباحث عبد الله تركماني في ورقته إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، والعلاقة بين الدولة والمجتمع، وتأثير الربيع العربي على الإسلام السياسي لدى كل الأوساط السياسية من أجل تجديد رؤية واستراتيجيات جديدة للتعامل مع هذا الصعود.

وأوضح أن الدولة القومية الحديثة نشأت في تمايز صريح عن الدولة الدينية، من مواطنين ينعمون بصفة المواطنة الكاملة ويتمتعون بالشخصية القانونية الفردية عينها. وهم

بصفتهم هذه، مواطنون متساوون يحق لهم أن ينتدبوا لتمثيلهم هيئة سياسية أو كياناً سياسيًّا ينتمون إليه على قاعدة المساواة.

وأشار إلى أنه لم يتناول التراث الفقهي السياسي الإسلامي والأحكام السلطانية خلال التاريخ مفهوم الدولة بمعنى الكيان السياسي الجغرافي المتضمن عناصر: الأرض والشعب والسلطة. بل إن التنظير لفكرة الدولة الإسلامية، خلال التاريخ المعاصر، حمل كثيراً من الطوباوية والتفكير الرغبوي، وقدراً كبيراً من الشعاراتية والرؤية الأخلاقية لمفهوم الدولة، من دون الغوص الحقيقي في الآليات وأساليب العمل، من دون التنظير لفكر سياسي واقعي يملك القدرة على التحرك والمرونة في محيط دولي مضطرب.

وبيَّن الباحث في مقدمة دراسته أن الحديث عن النظام السياسي، خاصةً ما بعد الثورات العربية في واقعنا المعاصر، يجب أن تسبقه أولاً دراسة فرضيات الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي؛ إذ برزت قوى سياسية جديدة هي أحزاب إسلامية فازت بغالبية الأصوات في الدول العربية التي أجرت انتخابات برلمانية كـ: حركة النهضة في تونس، وحزب الحرية والعدالة في مصر، وحزب العدالة والتنمية في المغرب.

وأفاد في هذا السياق بالقول: ربما كانت الشعوب العربية، بفعل ثوراتها، تمتحن فكرةً مفادها: أن الإسلام السياسي قد يكون أكثر قابلية من الأيديولوجيات الأخرى للتعايش مع الديمقراطية. وإذا كان للفرضية هذه نصيب من الصحة، يتوقّع الباحث أمراً من اثنين: إما إن يتغيّر الإسلاميون في اتجاه تبني الديمقراطية، أو أن تطويهم الديمقراطية تلك.

وقال: يجدر بالحركات الإسلام السياسي أن تدرك أن تاريخ الفكر السياسي الإسلامي اتّسم بالفقر والتسطيح، وأنه انشغل بحقوق وواجبات السلطان أكثر من اهتمامه بحقوق وواجبات الأمة. المطلوب من هذه الحركات تطوير فكرها السياسي من أجل التعامل مع الأوضاع العربية الجديدة من جهة، ومع مسؤولياتها وواجباتها الثقيلة الجديدة من جهة أخرى.

ولا بد للتيارات والحركات الفكرية والسياسية الأخرى من مراجعة فكرها وبرامجها؛ لأن المسألة ليست انتصار فكر على فكر أو إحلال فكر مكان آخر، بل هي تلاقح فكري خلَّاق لا يقفز فوق تاريخ وثقافة المجتمعات.

وقد عقَّب الباحث الشيخ عبد الله جاب الله على المشاركين في هذه الجلسة باختصار عن جوانب القطيعة مع الديمقراطية، وما يضيفه الإسلام من مبادئ وقواعد وقيم ومفاهيم تشكّل إضافات هامة وكبيرة لكبرى أدبيات الفكر السياسي الحديث، متحدِّثاً عن أبرز نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف بين الشورى والديمقراطية، وكشف من خلالها أن

النظام السياسي الإسلامي لا يتطابق مع النظام الديمقراطي، وإن كان يتقاطع معه في بعض المسائل والنقاط، فقد اتَّضح أن ثمة تلاقياً بين النظامين في مسائل كثيرة، وثمة افتراق في مسائل أخرى.

فالديمقراطية لها جوانب إيجابية ومشرقة كثيرة، ولكن لها جوانب سلبية بالغة القتامة، وإن الشورى تشتمل على ما في الديمقراطية من إيجابيات وتتفوَّق عليها في جوانب أخرى عظيمة الفائدة، ملفتاً إلى أن النظام السياسي الإسلامي أكمل وأشمل وأوسع من النظام الديمقراطي، وأنه أقدر على رعاية مصالح الأمة وحفظ حقوق وحريات الأفراد من النظام الديمقراطي بما يتضمنه من أبعاد دينية وأخلاقية، وأن ما توصلت إليه الديمقراطية من آليات في تنظيم السلطة ورعاية الحقوق يمكن أن يتبناها النظام السياسي الإسلامي الشوروي ويضبطها بضوابطه الشرعية والأخلاقية التي تضمن الاستفادة من حسناتها والتحرر من سلبياتها، لذلك تبنى التيار الإسلامي نصرة الديمقراطية والدعوة إلى إقامتها في بلادنا بديلاً عن الاستبداد والواحدية، وقد ناضل ولا يزال من أجل ذلك، ويرى أن النخب النافذة ليست صادقة في التحوّل الديمقراطي، ولا تريد أن تكون الانتخابات أداة لتغيير الأنظمة وإصلاحها، وإنما تريدها أداة تساعدها على البقاء في السلطة والاستمرار فيها، مع إشراك القوى التي تقبل الترويض في الحكم ببعض الوزارات الثانوية لتساعدها على تنفيذ سياساتها وتبييض ممارساتها.

ويرى الباحث أن البلاد التي قامت فيها الثورات، ونُظِّمت فيها انتخابات نزيهة، وفاز فيها التيار الإسلامي، عليها مسؤولية كبيرة لإنجاح إقامة أنظمة حكم دستورية وشوروية وديمقراطية؛ لتقدم الإضافات الفكرية والقانوينة اللازمة لكبرى أدبيات الفكر السياسي والقانون الوضعي، خدمةً لدينها وشعوبها والإنسانية.

الجلسة الخامسة - ب

ناقشت هذه الجلسة التي أدارها زكي الميلاد «في التجربة العراقية»، وتحدَّث فيها كل من السادة: سيار الجميل «إشكاليات التسيس الطائفي في الحركات والأحزاب السياسية الإسلامية العراقية»، رشيد خيون «تاريخ الإسلاميين وتجربة حكمهم للعرق».

خلص الباحث رشيد خيون في دراسته «تاريخ الإسلاميين وتجربة حكمهم للعرق» إلى القول بأن: الإسلام السياسي العراقي بشكله الحزبي الحركي، جاء متأثراً بالخارج، فقد تاسَّس تيار الأخوان المسلمين -كبقية الفروع- بالأصل المصري؛ أما التيار الشيعي فقد جاء متأثراً بالأخوان أيضاً. لولا الثورة الإيرانية والحرب العراقية الإيرانية ما تحقق لهذه الأحزاب والحركات الشيعية هذا الوجود والتأثير في المعارضة العراقية، وفيما بعد سقوط النظام. ولم

يتمكَّن الإسلامان السياسيان السني والشيعي من الخروج من الحاضنة الطائفية؛ مع أن محاولات قد جرت، ما أن ظهر التمايز أو الاختلاف في الأصول، وعلى وجه الخصوص أصل الإمامة، ولكنها محاولات باءت بالفشل.

وذكر أنه بعد سقوط النظام صار الإسلام السياسي برمته في مواجهة معضلة إدارة الدولة؛ لكنه لم يتمكَّن من الخروج من التقاليد الحزبية والتقاليد الدينية. ومع أن الشعب العراقي متعدد مذهبيًّا وإثنيًّا، له تركة ثقيلة في الاقتصاد والاجتماع؛ فإن الأحزاب الدينية بدت تتعامل مع البلد برمته بمنطق الحسينية والمسجد. فبدلاً من الأخذ بيد المواطنين في محاولة لتخفيف ما تركته فترة الحصار من خراب في العقل العراقي، راحت تستفيد من هذا الخراب في تدعيم الجهل ومحاولة تصفية آثار الحياة المدنية.

لهذا يعتقد الباحث أنه لا يبدو مستقبل الإسلام السياسي -وهو في السلطة- واعداً بالتغيير أو بإنقاذ البلاد مما هي فيه؛ فثقة المواطن به بدأت في التناقض. ولولا الاعتماد على الشعور الطائفي لم يكن لتلك الأحزاب من موقع مؤثر في المجتمع العراقي.

إعداد: محمد دكير

الثورات العربية بين المطامح والمطامع
قراءة تحليلية

الكاتب: د.نديم منصوري.
الناشر: منتدى المعارف – بيروت.
الصفحات: ١٤٢ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٢م.

إذا لم يكن ربيعاً هذا الذي نراه ونتفاعل مع بعض مظاهره، فماذا تراه يكون؟ إنه مخاض الأمة كلها على امتداد قارتها التي تربط بين محيطين وثلاثة بحار، مخاض طويل يعتمل في أعماق القلوب والعقول.. ويتفاعل مع المخاض الأكبر الذي يلفّ العالم برمته، مخاض الأمة هذا، ما التحديات التي يعانيها وتعتمل فيه وديناميات مواجهتها؟

بهذه الكلمات يقدم د. عصام نعمان هذا الكتاب، الذي يحاول تسليط الضوء على خفايا ما أطلق عليه الإعلام الغربي (الربيع العربي) وتتبع خلفيات الأحداث والتحركات الاجتماعية ودور المؤسسات الغربية العسكرية والاستخباراتية.

والسياسية في هذا الحراك إن لجهة تحريفه عن أهدافه أو لجهة جعله في خدمة

تحقيق مشروع الشرق الأوسط الكبير الذي يعمل على إعادة تقسيم العالم العربي والإسلامي إلى دويلات تقوم على أساس ديني ومذهبي وطائفي وعرقي، وتكون فيه الدولة الصهيونية في فلسطين المهيمنة والمسيطرة.

كما يتناول الكتاب بالتحليل قدرة الولايات المتحدة على تغيير الأوضاع السياسية في أكثر من دولة عن طريق ما بات يُعرف باستراتيجية القوة الناعمة التي تلعب فيها وسائل الإعلام الدور الأبرز.

يتكوَّن الكتاب من مقدمة وفصلين وخاتمة وملحق، فبعد المقدمة عن المخاض الطويل والربيع عربي، تحدث المؤلف في الفصل الأول عن آليات الاستراتيجية الغربية المتمثلة في الفوضى الخلَّاقة والشرق الأوسط الجديد والاستعمار الإلكتروني، ثم تحدث في الفصل الثاني عن تكتيكات الثورات العربية من خلال تسليط الضوء على: التدريب والتمويل والبديل، وبعد الخاتمة والخلاصة استعرض في الملحق أساليب العمل باستخدام اللاعنف.

القراءة الأركونية للقرآن
دراسة نقدية

الكاتب: أحمد فاضل السعدي.
الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
الصفحات: ٥٢٨ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٢م.

تنبع أهمية إعادة النظر النقدية في المشروع الفكري المنهجي للمفكر الجزائري الدكتور محمد أركون، من اهتمامه بالتراث الإسلامي وجهوده في قراءة النص القرآني ومحاولاته التأويلية والتفسيرية وإعادة القراءة بالإضافة إلى آرائه النقدية للتراث الإسلامي والتفسيري على وجه الخصوص.

فما كتبه وما توصّل إليه عبر دراساته الفرنسية والمعربة، كان ولا يزال محل نقاش وأخذٍ وردّ بين المفكرين الإسلاميين وغيرهم من مفكري المدارس الأخرى، وخصوصاً محاولاته تطبيق مناهج حداثية - غربية واستخدامها لقراءة النص القرآني، وما توصَّل إليه من خلال هذ التجربة التي هي في نظر مؤلف هذا الكتاب لم تحظَ بالنقد الكافي، رغم أهميتها وخطورتها.

فقد اهتم أركون بما يُسميه بعث الأنسنة من جديد في العالم العربي والإسلامي، وبلور منهج الإسلاميات التطبيقية.. كل ذلك في إطار مشروع نقد العقل الإسلامي ودراسة الإسلام من منظور أنثروبولوجي.

وقد طبَّق منهج الإسلاميات التطبيقية على النص القرآني وخرج بنتائج خطيرة مخالفة لما هو متفق عليه من طرف علماء الإسلام كحقائق تتعلق بالوحي والنص المُوحى.

كادعائه بأن القرآن ما هو إلَّا انعكاس للبيئة العربية، وأنه ليس فوق التاريخ، وأنه يشبه الإنجيل في قضية كتابته وتدوينه!

وهذا ما كشف عنه مؤلف هذا الكتاب وردّ عليه، مؤكداً أن تطبيق هذه المناهج أوقع أركون في التناقض والهرطقة ومخالفة الحقائق التاريخية.

يتكوَّن الكتاب من خمسة فصول، تحدث فيها المؤلف عن محمد أركون: النشأة والتكوين، ومشروعه ومنهجه، ومحمد أركون: من التراث

إلى القرآن، وموقفه من القراءات القرآنية.

وأخيراً، محمد أركون من نقد الذات إلى نقد المنهج، ثم نتائج البحث.

المعرفة والاعتقاد
مقاربة عبر مناهجية في أنساق الفكر الإسلامي

الكاتب: إدريس هاني.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

الصفحات: ٤٦٣ من القطع الوسط.

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٢م.

السؤال المهم الذي يطرحه مؤلف هذا الكتاب هو: هل هناك إمكانية لخرق وتجاوز الحواجز المنهجية واعتماد ما يطلق عليه «عبر-مناهجية» لمعالجة الإشكالية التي ما يزال يعاني منها الفكر العقائدي الإسلامي بالجملة.

والعبر-مناهجية بالنسبة للمؤلف لا يقصد بها اللامنهجية أو ضد منهجية، فأمام تكاثرالمناهج وتعقيدها وصعوبة الترجيح، وعجز البين-مناهجية أو التعدد-مناهجية، وكذلك الثورةعلى المناهج، يقترح المؤلف: العبر-مناهجية، باعتبارها بمثالة صهر لهذه المناهج في آن معاً.. فالعبر-مناهجية تعترف بالمناهج وتكملها، لكنها تفتحها على واقع متعدد ومعقد، وتفتح الإدراك على مستويات المعرفة.

يتكوَّن الكتاب من ثلاثة أقسام، وقد حاول المؤلف من خلال مجموعة من الفصول مقاربة طرحه المنهجي ومعالجة الإشكاليات التي تنبع منه وتترتب عليه.

ففي القسم الأول تحدث عن إبيستيمولوجيا الفكر العقائدي، حيث ناقش إشكالية التقدّم والموضوعية والمنهج في الفكر العقائدي، كما تحدث بالتفصيل عن العبر-مناهجية ومحاذيرها..

ثم تحدث في القسم الثاني عن أنساق الفكر العقائدي من خلال تسليط الضوء على خطاب الظاهرية والنسق الكلامي، والموقف من الصناعة المنطقية.

أما القسم الثالث والأخير فخصصه للحديث عن النسق الحكمي العرفاني والمقاربة المتعالية كطريق لفهم الحكمة المتعالية.

أحكام النسب في الفقه الإسلامي
دراسة تأصيلية تطبيقية مقاربة

الكاتب: محمد الساعدي.

الناشر: دار الصفوة - بيروت.

الصفحات: ٦٣٢ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٢م.

لأهمية النسب بالنسبة للإنسان وللمجتمع فقد اهتم الإسلام وشريعته باللبنة الأولى التي يقوم عليها المجتمع السليم وهي الأسرة، وأحاط ظروف بناء العلاقة الشرعية بين الرجل والمرأة بمجموعة من التشريعات والآداب والحقوق والواجبات، كلها تصبّ في حفظ النسب وصيانته وإثباته وحفظ ما يترتب عليه من حقوق وواجبات أسرية واجتماعية.

في هذا الكتاب دراسات مفصّلة لهذا الموضوع في إطار مقارن يستحضر آراء الفقهاء القدامى ويناقشها، كما يستعرض النوازل المعاصرة ورأي العلم الحديث في عدد من القضايا المتعلقة بإثبات النسب.

يتكوَّن الكتاب من ثلاثة فصول، الفصل الأول تحدث فيه المؤلف عن مفهوم النسب وما يتصل به من ألفاظ مثل: الرحم، الصلب، الولاء، العصب، الذرية، النسل، المصاهرة،.. إلخ، وبعض القواعد الفقهية المرتبطة بالنسب.

في الفصل الثاني تحدث فيه عن الأسباب الشرعية للنسب، من خلال مجموعة من المباحث: ثبوت النسب بالنكاح الصحيح والاختلاف في ثبوته بمجرد العقد، النكاح الفاسد وثبوت النسب أو عدمه، وطء الشبهة وثبوت النسب به.

أما في الفصل الثالث والأخير فقد خصصه المؤلف لمناقشة آثار النسب، من خلال مجموعة من المباحث، كتحريم النكاح ووجوب أو استحباب الصلة وحرمة القطع، وجواز النظر وإبداء الزينة، التوارث والنفقة، وولاية الأرحام.. إلخ.

الإمام السيد موسى الصدر
ربيب القرآن

الكاتب: حسين شرف الدين.
الناشر: دار المنهل اللبناني – بيروت.
الصفحات: ٢٦٩ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ – ٢٠١٢م.

لم يتفرَّغ الإمام موسى الصدر المفكر والمصلح الشيعي اللبناني، الذي ترك بصمات واضحة في مسيرة الفكر الإسلامي الحركي والتاريخ الإسلامي المعاصر، لم يتفرَّغ لكتابة تفسير للقرآن على غرار ما تركه القدامى، لكنه عاش المفاهيم والمبادئ والقيم الإسلامية في حركته ومواقفه وفي نضاله وجهاده لتحقيق مشروعه النهضوي الإسلامي في لبنان، في محاولة منه لإيجاد مصالحة بين القرآن وحياة المسلمين.

ولإيمانه بأن أي حركة إصلاح كي تنجح في عالم المسلمين لا بد لها من تأهيل يكون القرآن من جعله ومنطلقه.

في هذا الكتاب محاولة لسبر أغوار هذه التجربة، لكشف ملامح العلاقة بين الإمام موسى الصدر والقرآن الكريم، من خلال محاضراته التفسيرية، التي اتَّضح فيها منهجه القائم على التمييز بين الرؤية الكونية وكيفية استخراج المعنى من الآليات وأدوات التواصل إليه والغاية من التفسير.

أما ملامح منهجه التفسيري من خلال هذه المحاضرات فتكشف عن اعتماده على منهج أصولي لغوي عقلاني، يعتمد على الدلالات اللغوية والمعرفية، ومعتمداً الاتجاه الإصلاحي ذا المعنى الاجتماعي.

يتكوَّن الكتاب من ثلاثة أبواب ومجموعة من الفصول، الباب الأول وحول تفسير القرآن، تحدث المؤلف عن منهج التفسير الصدري وفهمه ومدارس التفسير، وملامح الرؤية إلى الإنسان والحياة، وسورة الإسراء كنموذج تطبيقي لهذه الرؤية والمنهج.

في الباب الثاني تحدث المؤلف عن رؤيته التفسيرية من خلال موضوع التربية كوسيلة للتفسير، وعلاقة التربية بالتزكية والأخلاق.

أما الباب الثالث فخصصه المؤلف لتسليط الضوء على مجموعة من المفاهيم القرآنية، كما نظر إليها وفهمها ودعا إليها السيد المغيب الإمام موسى الصدر.

قاعدة العدالة في فقه الإمامية
حوارات مع نخبة من أساتذة الحوزة والجامعة

إعداد:حسنعلي علي أكبريان.
ترجمة: زين العابدين شمس الدين.
الناشر: دار الصفوة – بيروت.
الصفحات: ٤٤٧ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠١٢م.

تعتبر العدالة من أصول مذهب الشيعة الإمامية، وقد تمَّت دراستها في العلوم الإسلامية من خلال مجموعة من الزوايا، كالعدالة الإلهية في الخلق، والعدالة في التشريع، والعدالة في الحسن والقبح العقليين، وكذلك العدالة في علم الكلام، وفي صفات النفس الإنسانية، والعدالة في العلاقات الإجتماعية،..

لذلك فالاهتمام بالعدالة كقاعدة فقهية له ما يبرره في الفقه وأصوله بالتحديد.. وهذا ما تناولته بحوث وحوارات هذا الكتاب بالتفصيل.

يتكوَّن الكتاب من مدخل وقسمين، في المدخل تم الحديث الأسئلة المتعلقة بالمباني الفقهية والمرتبطة بالنشاطات الفقهية وأنحاء تبلورها، وآليات ولوازم الإجابات الفقهية عن المسائل المستحدثة.

القسم الأول خصّص لعرض تحليلي للمحاورات من خلال تسليط الضوء على مفهوم العدالة، وضابطة القاعدة الفقهية وتطبيقها على قاعدة العدالة، وعلاقة قاعدة العدالة بالقواعد الأخرى.

كما جرى الحديث عن مباني قاعدة العدالة والثبات والتغير في مصاديق العدل والظلم، وأدلة الاتجاهات الثلاثة في قاعدة العدالة.

أما القسم الثاني فقد خصّص لمجموعة من الحوارات حول العدالة وتفصيلاتها الفقهية والفلسفية والأصولية، وقد شارك في هذه الحوارات عدد من الفقهاء وأساتذة الحوزة العلمية والجامعة.

تاريخ الحديث النبوي
بين سلطة النص ونص السلطة

الكاتب: السيد محمد علي الحلو.
الناشر: دار الصفوة – بيروت.
الصفحات: ٣٨٤ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ – ٢٠١٢م.

يتناول هذا الكتاب بالدراسة والتحليل إشكالية من أخطر وأهم الإشكاليات التي عرفها تاريخ الفقه والفكر الإسلاميين، ويتعلق الأمر بمكانة الحديث النبوي في المعرفة الإسلامية، وتاريخ تدوين هذا الحديث، وكيف تعاطى المسلمون بفقهائهم وعلماء كلامهم ومؤرخيهم معه من حيث التدوين، التصحيح والتضعيف، الفهم والتفسير والتأويل، ويسلّط الضوء بشكل مكثف على دور السلطة في التحكّم في هذا النص وتوجيهه والاستفادة منه.

فقد كان الأخذ بالحديث النبوي –كما يقول المؤلف– أو طرحه على أسس توثيقية مقيتة، حاولت توجيه مسار الحديث النبوي بما ينسجم وطموحاتها وصولاً إلى شرعية تغدقها تشكيلات المدونات الحديثية على هذا النظام أو ذاك.

لا يتكوَّن من أبواب أو فصول، وإنما

عناوين ناقش من خلالها مجموعة كبيرة من القضايا والإشكاليات، كلها ترتبط بتاريخ تدوين الحديث النبوي الشريف ومنهجيات التعاطي معه والمدارس التي نشأت من جراء ذلك، مثل: النظرة الإمامية في قراءة النص، منهجية المدرستين في الجرح والتعديل لرواية الحديث النبوي، معالم المدرسة السلفية في الجرح والتعديل، نتائج الحضر على الحديث النبوي، مرحلة الأحاديث الموضوعة، ومرحلة احتواء الحديث النبوي، الصحاح وتشكيلة الفقه السلفي.

الحركات الإسلامية بين خيار الأمة ومفهوم المواطنة
حزب الله نموذجاً

الكاتب: السيد صادق عباس الموسوي.
الناشر: مركز الغدير للدراسات والنشر - بيروت.
الصفحات: ٢٤٠ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٢م.

يعتبر مفهوم المواطنة من المفاهيم الطارئة على الفكر الإسلامي، فقد ظهر نتيجة التفكير في العلاقة بين مفهوم الأمة ومفهوم الدولة الوطنية الذي أحدثه الاستعمار قسراً بعد تقسيم العالم الإسلامي إلى دويلات قطرية، الأمر الذي نجم عنه أزمة هوية شغلت ولا تزال الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، حيث تباينت تجاهه المواقف والاجتهادات، وخصوصاً مواقف الحركات الإسلامية التي تؤمن بمشروع الدولة الإسلامية وتسعى لإقامته.

فإذا كان موقف البعض هو الجمع بين مفهومي المواطنة والهوية الإسلامية، فإن البعض الآخر رفض مفهوم المواطنة، فيما أُرغم البعض الآخر على قبوله نتيجة واقع سياسي معقد فرض هذا التعايش.

في هذا الكتاب نقاشات عميقة ومعالجة مستفيضة لهذه الإشكالية التي يتخبّط فيها العقل الإسلامي اليوم.

من خلال استحضار تجربة المقاومة الإسلامية اللبنانية المتمثلة في حزب الله، الذي استطاع -حسب المؤلف- أن يقدّم خطاباً عقائديًّا وثيقة الصلة بالأمة، لكنه لا يتعارض مع المواطنة الملتزم بها على أرض الواقع المتعدّد دينيًّا ومذهبيًّا وسياسيًّا، فالحزب -كما يقول المؤلف- ارتبط بالأمة شعوريًّا وبالوطن واقعيًّا.

يتكوَّن الكتاب من ثلاثة فصول وعدة أقسام.

الفصل الأول خصصه المؤلف لتحديد مفهومية الأمة والمواطنة وإشكالية المواطنة والأمة في الفكر الإسلامي.

الفصل الثاني تحدث فيه المؤلف عن التأسيس لخيار المواطنة والمقاومة في الخطاب اللبناني الشيعي، من خلال قراءة مفهوم الدولة والمواطنة لدى الشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد موسى الصدر.

أما الفصل الثالث فقد خصصه المؤلف لمعالجة إشكالية المواءمة بين مفهوم المواطنة وخطاب الأمة عند حزب الله.

حيث تحدث في البداية عن العناصر المؤسسة لخطاب زعيم الحزب، ثم المواطنة وخطاب الأمة من بيان التأسيس إلى خطاب النصر ووثيقة التفاهم، وكذلك تطابق خطاب الأمة مع المواطنة

أركان الإسلام
بين الكهانة والديانة

الكاتب: الشيخ محمد محمود الزعبي.
الصفحات: ٢٨٠ صفحة من القطع الكبير.
سنة النشر: ٢٠١٢م.

يعالج هذا الكتاب إشكالية من أخطر الإشكاليات التي تُعاني منها معظم الأديان والمذاهب والفلسفات، سواء أكانت إلهية أم وضعية، فالعبادات والتشريعات والمبادئ تبدأ متوهّجة حيّة تبعث في المؤمن بها والملتزم بها الحياة والروح والحركة نحو الكمال والتغيير والتطور.. لكن ما تلبث أن يُصيبها الجمود فتصبح طقوساً ميتة لا حياة فيها وبالتالي تفقد غاياتها، بحيث نجد الملتزم بها يحرص على ظواهرها ورسومها المادية ويهمل مضمونها وروحها فلا تتحقق لديه أي تزكية أو ارتقاء نحو الكمال.

وهذا ما وقع بالنسبة لأركان الإسلام وعباداته، فقد تحوّلت لدى الكثيرين إلى مجرد طقوس وشعائر كهنوتية لا علاقة لها بالصراع ضد الظلم والاستكبار وبالسعي لتحقيق العدل في النفس والواقع.

ينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام حسب أركان الإسلام الأربعة: الشهادتان، الصلاة، الصوم، الحج.

في الركن الأول تحدث المؤلف عن الفرق الشاسع بين شهادة الكهانة وشهادة الديانة التي هي شهادة للحياة وإعلان ثوري وثقافة ورسالة وقيادة.

في الركن الثاني وبعد أن بيَّن الفرق بين صلاة الكهانة وصلاة الديانة، أكد على كون الصلاة الأخيرة هي وقود لأجل الحركة ومشروع للوحدة والتحرير وطهارة الحس من الفكر والمجتمع الفاسدين، ودعوة لحياة المجد والفلاح وتحرر من الأغلال.. إلخ.

وكذلك الأمر بالنسبة للركن الثالث وهو الصوم، فقد سلّط المؤلف الضوء على علاقة الصوم والامتناع عن الأكل بعزة الإنسان وسموِّه وكماله.

أما الركن الرابع فقد تحدث عنه المؤلف باعتباره حشداً سنويًّا للقوى الثورية المستضعفة، وتجديد عهد الله وميثاق الرسالة، وبحث عن الحياة والقوة والمعرفة والعرفان، ورجم للطاغوت والاستعمار وبراءة من العمالة، وهذا هو المعنى الحقيقي للحج المبرور الذي ورد في الحديث النبوي الشريف، والذي يبتغيه كل مسلم.

محمد حسين الطباطبائي مفسراً وفيلسوفاً
دراسات في فكره ومنهجه

الكتاب: مجموعة من المؤلفين.
تعريب: عباس صافي.
الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
الصفحات: ٥٦٦ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٢م.

الطباطبائي من كبار علماء الشيعة الإمامية في العصر الحديث، وهو وإن كان قد اشتهر بتفسيره المتميز (الميزان) إلَّا أن الرجل كان متعدد المواهب موسوعي التحصيل والإنتاج،

فهو الفيلسوف الذي أخذ نصيبه من الفقه وعلوم الحديث كما تبحّر في علوم التفسير وسائر العلوم الإسلامية، وبالتالي اكتسب صفة الموسوعية عن جدارة، وهذا ما ظهر بوضوح في جميع إنتاجاته الفكرية والعلمية.

في هذا الكتاب الجديد من سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي التي يُصدرها مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي؛ تحاول دراساته الإحاطة بحياة وفكر وإنتاج هذا الفقيه والفيلسوف الإسلامي، فالشيخ جعفر السبحاني تحدث عن: لمحات من حياة العلّامة الطباطبائي والشمولية لديه، وتحدث الشيخ إبراهيم أميني عن أخلاقه وسلوكه، فيما تناول الشيخ عبدالله جوادي الآملي منهجه التفسيري وسيرته الفلسفية، أما الشيخ هشام زاده هريس فتحدث عن رؤية الطباطبائي إلى القرآن، فيما تحدث الأستاذ محمدرضائي يزدي عن الاقتصاد في تفسيرالقرآن، وتحدث الدكتور سروش عن الإدراكات الاعتبارية لدى العلّامة الطباطبائي، كما تحدث أحمد حسين شريفي عن العقل والتعقل في المعارف الدينية من وجهة نظر الطباطبائي، السيد جعفر شهيدي تناول مفهوم الإمامة في تفسير الميزان، و تحدث الدكتور السيد حسين الحسيني عن التعددية الدينية في القرآن الكريم وآراء العلّامة الطباطبائي، الإنثروبولوجيا الدينية في تفسير الميزان... وغيرها من الدراسات.

إعداد: حسن علوض*

الإصلاح التربوي ورهانات المستقبل

(تقرير تركيبي حول ندوة تربوية)

في إطار الإعداد لامتحانات الكفاءة المهنية ٢٠١٢، وتحت شعار «التكوين مدخل أساسي لإعادة الاعتبار للمدرسية العمومية وتأمين الحق في الاستفادة من تعليم موفور الجدوى والجاذبية وملائم للحياة»، نظم نسيج الجمعيات صديقة المؤسسات التعليمية، وجمعية أطر الغد لدعم التمدرس والمساعدة على التوجيه، وبتعاون مع المجلس البلدي بالمضيق ونيابة وزارة التربية الوطنية المضيق الفنيدق، يوم الجمعة ٧ ديسمبر ٢٠١٢ بدار الثقافة بمدينة المضيق، ندوة تربوية تضمّنت محاضرتين، الأولى للدكتور مصطفى محسن حول مدرسة المستقبل، والثانية للأستاذ حسن علوض حول آليات تأهيل المؤسسة المدرسية.

ففي المحاضرة الأولى ركز الأستاذ مصطفى محسن، من خلال مدخل عام، على قضية الإصلاح التربوي بالمغرب، في ظل فشل المخططات الاجتماعية والتربوية

---

* مستشار في التوجيه التربوي، باحث في قضايا التربية، الرباط - المغرب.

ومشاريع الإصلاح، وبالتالي الفشل في بناء نظام تربوي – تكويني واضح المعالم والأهداف والتوجهات، فظل التعليم في بلدنا كما وسمته العديد من التقارير الوطنية والدولية (المجلس الأعلى للتعليم، البنك الدولي، اليونسكو...) منذراً بالكثير من المخاوف والمخاطر، في ظل زمن عولمي موسوم بالكثير من التحوُّلات والمستجدات المعرفية والتقنية والقيمية والسوسيوحضارية المختلفة الأبعاد، وخاصة ما يرتبط منها بمجالات التربية والتكوين والتعليم وإعداد البشر، وبالتالي كان لزاماً وضع الاستراتيجيات والبرامج الملائمة لتجاوز هذا الوضع المأزمي والتفكير بجدية فيما ينبغي أن تكون عليه مدرسة المستقبل. ولعل من سمات ومظاهر هذا الوضع المأزمي ما يلي:

– عدم توفرنا على استراتيجية معقلنة ومخططة لمشروعنا التربوي.

– عدم الربط بشكل جدلي ديناميكي وتكاملي شامل ما بين برامج وخطط ومشاريع التنمية والتجديد والإصلاح، وأسس ومقومات ومقاصد النظام التربوي.

– عدم التوفر على فلسفة تربوية واجتماعية واضحة التوجهات والأهداف، تمتلك تصوراً واضحاً للإنسان/ المواطن الذي نريد بناءه من خلال التربية والتكوين.

– سيادة تصورات تمهينية واختزالية تبسيطية لدور المدرسة والجامعة كآليتن لإنتاج الكفاءات المعطلة...

إن هذا الوضع المتدهور للمشهد التربوي، ما هو إلَّا جزء من أزمة بنيوية مركبة شمولية. وانطلاقاً من هذه الملاحظة، يمكن أن نطرح السؤال الجوهري التالي: ما هي التصورات والآليات التي يجب تبنِّيها لبناء مدرسة المستقبل؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال، أكد الأستاذ مصطفى محسن على ضرورة التوفر على وعي نظري ومنهجي، بل واجتماعي وحضاري، بأبعاد ودلالات المستقبل كمفهوم عميق، مركب وتاريخي لا يمكن اختزاله فيما سيأتي من أحداث ووقائع... بل إنه الماضي والحاضر والذي سوف يأتي. ليسرد مجموعة من العوامل والتصورات الفكرية والمنهجية، التي يعتبرها أرضية للتفكير في مدرسة المستقبل التي نأمل تأسيسها، وذلك من قبيل:

– الاهتمام بالدراسات المستقبلية، والنظر إلى المستقبل كبعد محوري وكعملية ديناميكية مستمرة في الزمن وفقاً لعوامل التطور السوسيوتاريخي المحدد.

– ضرورة الاستحضار، في كل مشاريع الإصلاح، لأهمية التحولات السريعة لمجتمع المعرفة المعولم، وتأثيراتها، بشكل خاص على مآل أنساق التربية والتعليم والتكوين.

– إعادة تأهيل المدرسة العمومية لتصبح مدرسة وطنية جديدة ومتجددة بالفعل، من خلال تأهيلها تقنيًّا ولوجستيكيًّا، ومدها بجميع الأدوات والوسائل المساعدة على التعليم والتعلم والتكوين... وخلق شراكات مع العالم الخارجي، مع ضرورة مأسسة العمل التربوي، واعتماد الحكامة الجيدة، والمقاربة التشاركية داخل مؤسسات التربية والتكوين.

وبتوفير هذه الشروط المطلوبة لتأهيل مدرسة وطنية جديدة للمستقبل، تصبح المؤسسة التربوية حاضنة بالفعل لـ(حياة

مدرسية) حقيقية، وفضاء للتنشئة والتكوين وبناء الشخصية الإنسانية المتكاملة والمتوازنة، ولترسيخ ثقافة الحق والواجب والمواطنة الواعية بمهامها ومسؤولياتها التربوية والاجتماعية. كما تصبح المدرسة، في ظل هذا المناخ السليم، مؤسسة مؤثرة جاذبة، باعثة على الفرح والتفتُّح والمبادرة، وبالتالي مؤسسة لتربية الجودة وجودة التربية، وقاطرة آمنة للتنمية في أبعادها التربوية والثقافية والإنسانية الشاملة المتكاملة.

وقبل اختتام محاضرته القيّمة، أكد الأستاذ مصطفى محسن على أن كل مشروع إصلاحي يجب أن يتَّسم ضرورةً، بسمات، الواقعية والموضوعية والمرونة والقابلية للتطبيق والإنجاز، وتجنّب التعامل الاختزالي واعتماد المنظور الشمولي. وبالتالي فالإصلاح التربوي الذي تتم المراهنة عليه الآن في مجتمعاتنا لمجابهة تحديات العولمة، لا يمكن أن يتحقَّق بالشكل المراد إلّا إذا اندرج في مشروع إصلاح مجتمعي شمولي واضح الأهداف والمعالم، متعدّد المسارات ومتوازن الواجهات الإصلاحية. كما دعا إلى أن يكون الإصلاح بمثابة «ثورة تربوية واجتماعية هادئة وهادفة». وذلك في ظل ما تعيشه المجتمعات العربية حاليًّا من حراك ثوري ضمن ما يسمى بالربيع العربي.

أما الأستاذ حسن علوض فقد ركّز في محاضرته على إبراز بعض آليات تأهيل المؤسسة المدرسية، وذلك بتأكيده على ضرورة الاهتمام بتقنيات التعليم والتعلّم، من خلال إبراز دور التوجيه والإعلام كآلية لانفتاح المؤسسة وتجدّدها المستمر. فإذا كانت التربية وسيلة المجتمع لتحقيق التنمية البشرية بأبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية عن طريق المؤسسة التعليمية. فالتوجيه المدرسي والمهني تبعاً لذلك، يصبح الأداة الضرورية لتحقيق هذه التنمية وآلية لانفتاح المؤسسة التربوية على محيطها الاجتماعي وتبادلها معه، وبالتالي كان من اللازم العناية بالتوجيه بوصفه خدمة تربوية في مؤسساتنا، وكأداة ووسيلة لتأهيل المؤسسة التربوية وإصلاحها.

فالتوجيه، بهذا المعنى يسدي خدمات تربوية وسيكولوجية واجتماعية وإرشادية لها علاقة بحل العديد من المشاكل التربوية المتنوعة. فهناك الخدمة التوافقية المراد منها تحقيق التوافق النفسي والسوسيوتربوي لدى التلاميذ الذين هم في حاجة إلى ذلك. ثم هناك الخدمة التوزيعية التي يقصد بها تصريف التدفقات التلاميذية على أسلاك وشُعب وتكوينات متعدّدة حسب الخريطة التربوية. وأيضاً الخدمة التكيفية التي تستهدف إدماج خدمات ومهام التوجيه في مكونات البنية التربوية. هذا إضافة إلى الخدمتين الاجتماعية والإعلامية اللتين أسهب الباحث في إبراز دورهما التربوي. فالتوجيه يراهن أساساً على تحقيق تصالح الفرد مع محيطه بطريقة إيجابية، بحكم أن مهنيي التوجيه يؤكدون أن أنشطتهم تندرج أساساً في سياق إنساني يتجه نحو الأفراد، وبالتالي نحو تحقيق التنمية البشرية. كما أن التوجيه من الناحية البنائية الوظيفية هو مشروع للحياة في دلالاته السوسيولوجية والسيكولوجية، والذي هو مجموع السيرورات والمراحل التي يقطعها الفرد في إطار نموه الجسمي والفكري والنفسي، وفي علاقاته المتعدّدة بمختلف الفاعلين الاجتماعيين المكونين لبيئة مؤسسات

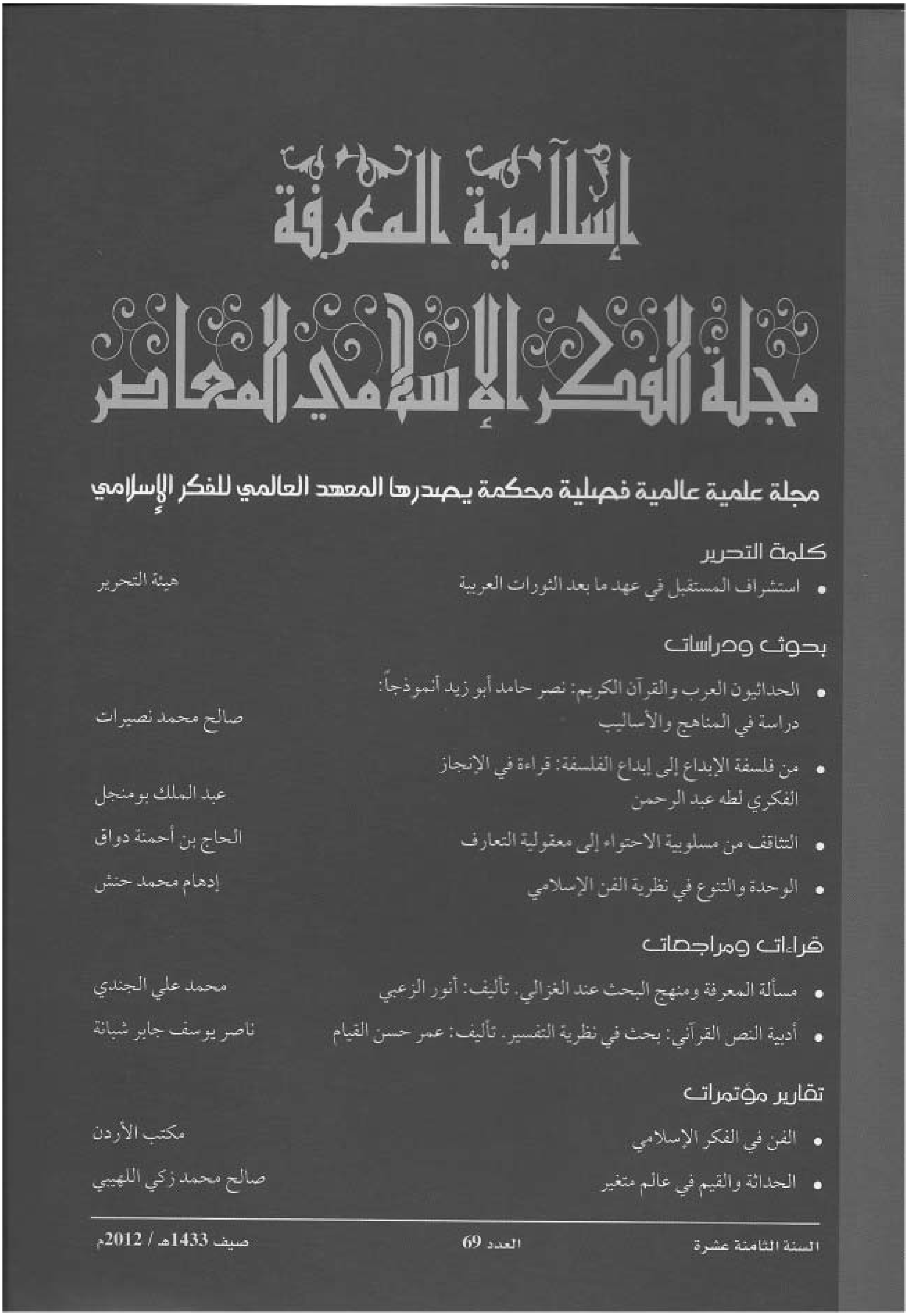
التربيـة والتكوين والتنشئة الاجتماعيـة التي يمر بهـا الفرد ويتفاعل معها. من هنـا يصبح التوجيه خدمـة اجتماعيـة تـروم التدخـل عبر مسـتويات عـدة، ويعتـبر التلميذ فـرداً منخرطـاً في مشروع مستقبلي يسـتدعي التخطيط والإنجاز والتقويم، مع ضرورة معرفته لذاتـه ومحيطه، وتحقيق تناغم بـين تلك الـذات وذلك المحيـط، شرط أن يبلور المتعلّم اسـتراتيجية ملائمة للبحث عن إمكانات النجـاح في المسـارات التعليميـة والتكوينية التي سيتم اختيارها.

أمـا الخدمـة الإعلامية في سياق التوجيه فهدفهـا هـو إخبـار التلميـذ، وتنحيـة الشـكوك والأخطـاء المتعلقـة بالمحتويـات الضرورية لبناء قرارات مسـتقلة وواعية ومحفـزة. وبالتالي يصبح الإعـلام بأبعـاده المدرسـية والمهنيـة -حسـب الأستاذ المحاضر- من الأركان الأساسية للحياة المدرسـية والمنهـاج الـدراسي، وله فوائـد تربوية ونفسية واجتماعية.

وفي ختـام مداخلته، أكد الأسـتاذ حسـن علـوض أن الهـدف من الاهتـمام بهـذه الجوانب التربويـة وغيرها، هـو العمل على خلق مدرسـة وطنيـة جديـدة ومتجـددة، قـادرة عـلى تشـكيل فضـاء لبنـاء الإنسـان المواطـن المنشـود وقاطرة آمنة لإكسـاب مجتمعاتنـا أهلية وجـدارة الانتماء إلى مجتمـع المعرفـة، علـماً أن عمليـة إنتـاج هـذه المعرفة واسـتخدامها بل وتسـويقها، تعتبر مسألة جوهرية بالنسبة للتنمية والتقدّم واللحاق بركب المجتمعـات المتقدمة، والحد مـن الفجوة الرقمية التي تفصلنا عن هذه المجتمعات سـواء في النفاذ إلى هـذه المعرفـة، أو اسـتيعابها وتوظيفها وتوليد معرفة جديدة.

وبعـد المحاضرتـين فُتـح بـاب النقـاش، الذي انصبَّ حول مجموعة من القضايا التربوية، ذات العلاقة بإشـكالية تأهيل المؤسسـة المدرسية في ظـل تفاقـم مجموعـة مـن العوائق المشـكلات والعراقيل والتوعكّات في مجال التربية والتكوين في بلادنـا، لم تنفـع معهـا مجموعـة مـن التدابـير والإجـراءات وأسـاليب الإنقـاذ والتقويـم والتصحيح آخرها البرنامج الاسـتعجالي، والتي فشـلت وأبانت عن عدم قدرتها، فكراً وممارسـة عملية، على إعادة تفعيـل النظم التربوية القائمة، وانتشـالها مـن أزمتهـا، وتجديدهـا، وتحديثهـا، وتوجيهها لتحقيـق أهـداف تنمويـة واضحـة تسـتجيب لتطلعاتنـا المشروعـة في ظـل لحظـة حضاريـة مُتَّسـمة ومُتميـزة بتطوُّر أنسـاق القيم والمعرفة والاقتصاد والاجتماع والثقافة في سـياق عولمة سريعة ومتغلغلـة في مفاصل الحياة الفردية والجماعية كونيًّا ومحليًّا.

□ العدد الجديد من مجلة (إسلامية المعرفة) □



إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

• استشراف المستقبل في عهد ما بعد الثورات العربية	هيئة التحرير

بحوث ودراسات

• الحداثيون العرب والقرآن الكريم: نصر حامد أبو زيد أنموذجاً: دراسة في المناهج والأساليب	صالح محمد نصيرات
• من فلسفة الإبداع إلى إبداع الفلسفة: قراءة في الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن	عبد الملك بومنجل
• التثاقف من مسلوبية الاحتواء إلى معقولية التعارف	الحاج بن أحمنة دواق
• الوحدة والتنوع في نظرية الفن الإسلامي	إدهام محمد حنش

قراءات ومراجعات

• مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي. تأليف: أنور الزعبي	محمد علي الجندي
• أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير. تأليف: عمر حسن القيام	ناصر يوسف جابر شبانة

تقارير مؤتمرات

• الفن في الفكر الإسلامي	مكتب الأردن
• الحداثة والقيم في عالم متغير	صالح محمد زكي اللهيبي

السنة الثامنة عشرة العدد 69 صيف 1433هـ / 2012م

77

19th year

Fall 2012 Ad/ 1433 Hg

AL-KALEMAH

Published by:
Al-Kalemah
Forum for
Studies &
Researches

A Qurterly Magazine Specializes in Islamis Thoughts, Current Issues and civilization Rebival

سعر العدد

- لبنان ٣٠٠٠ ل.ل
- الأردن دينار ونصف
- الكويت دينار ونصف
- البحرين دينار ونصف
- عمان ريال ونصف
- العراق دينار ونصف
- السودان ٧٥ ديناراً
- تونس دينار ونصف
- موريتانيا ١٥٠ أوقية
- فرنسا ٣٠ فرنكاً
- سويسرا ١٠ فرنكات
- أيطاليا ٥٠٠٠ ليرة
- كندا ٥ دولارات
- استراليا ٦ دولارات
- سوريا ٦٠ ل.س
- مصر ٧ جنيهات
- السعودية ١٥ ريالاً
- الإمارات العربية ١٥ درهماً
- قطر ١٥ ريالاً
- اليمن ١٧٥ ريالاً
- ليبيا دينار ونصف
- المغرب ٢٢ درهماً
- الجزائر ٢٢ ديناراً
- بريطانيا ٢,٥٠ جنيه
- ألمانيا ١٠ ماركات
- هولندا ١٠ فلورن
- أمريكا ٥ دولارات
- الدول الأفريقية ٤ دولارات.
- الدول الأوربية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات.

موقعنا على الإنترنت: www.kalema.net